BIBLIOTHECA
FF. PRÆDICATORUM.
BENITIÆ.
T. D 3 No 182
N.

COMPENDIUM

PHILOSOPHIÆ

Propriété.

L'auteur et les éditeurs se réservent le droit de traduction et de reproduction à l'étranger.

APPROBATION.

Ayant fait examiner avec soin un livre intitulé *Compendium philosophiæ juxta doctrinam sancti Thomæ Aquinatis*, composé par M. l'abbé Roux-Lavergne, chanoine honoraire de notre Eglise cathédrale et directeur en notre Grand Séminaire, et rien n'y ayant été trouvé de contraire à la foi catholique et qui ne fût conforme à la doctrine professée par ce saint docteur, voulant, de plus, donner à l'auteur une preuve toute spéciale de notre estime et de notre affection, nous avons approuvé et approuvons ledit ouvrage, et le recommandons à nos diocésains.

Rennes, le 10 mai 1856.

† G., *Évêque de Rennes.*

RENNES, IMPRIMERIE DE J.-M. VATAR.

COMPENDIUM

PHILOSOPHIÆ

JUXTA

DOCTRINAM S. THOMÆ AQUINATIS

AD USUM

SEMINARIORUM

AUCTORE P.-C. ROUX-LAVERGNE

PRESBYTERO

IN SEMINARIO RHEDONENSI

PHILOSOPHIÆ PROFESSORE

.... Da nobis quæsumus; et quæ docuit intellectu conspicere, et quæ egit, imitatione complere.

(*Orat. missæ S. Thomæ*).

St. Albert's College Library

PARISIIS

APUD GAUME FRATRES, BIBLIOPOLAS,
Via dicta Cassette, 4.

1856.

Faute à corriger dans l'Introduction.

Page xxxvj, et lorsque nos investigations, *supprimez* nos investigations.

INTRODUCTION.

SOMMAIRE.

But du *Compendium* et de l'introduction. — Il est nécessaire de savoir la philosophie de S. Thomas pour entendre la théologie scolastique. — Que faut-il penser des traductions françaises des œuvres du saint Docteur? — De la valeur de ses doctrines; faut-il les reprendre ou non? — Exposé de la philosophie de S. Thomas. — Sa méthode. — Tendances opposées de l'enseignement ecclésiastique moderne. — Son ontologie; ses différences profondes avec les systèmes modernes; ses rapports avec les dogmes de l'Incarnation et de l'Eucharistie. — Sa psychologie. — Pouvoirs naturels de la raison humaine. — Conditions de l'état de nature pure. — De la révélation. — Du langage et de son origine. — Du péché originel et de ses suites; faut-il en tenir compte dans la psychologie morale? — Quelques mots sur le *Compendium*.

Nous avons à expliquer tout d'abord pourquoi nous faisons précéder d'une introduction en français un *Compendium* de philosophie en latin.

Le *Compendium* est en latin, parce que notre but est de fournir par là aux jeunes ecclésiastiques le moyen d'entendre la théologie scolastique en général, et, en particulier, celle de S. Thomas. La langue de la philosophie péripatéticienne, telle que le moyen âge l'a faite, est la clef unique de la science sacrée, qu'on cherche cette science dans l'une ou l'autre des deux grandes écoles rivales auxquelles se rattachent tout l'enseignement philosophique et théologique jusqu'au XVII^e^ siècle presqu'inclusivement, celle de S. Thomas et celle de Scot.

L'introduction est en français, parce qu'ayant à exposer ici les motifs très-graves, suivant nous, de notre travail, et les raisons de la préférence que nous avons donnée aux doctrines de S. Thomas, nous avons dû en rendre la lecture facile et intelligible à tout le monde.

Depuis quinze ou vingt ans le nom de S. Thomas est redevenu populaire en France parmi tous ceux qui s'occupent de philosophie ou de théologie. On s'est épris tout-à-coup pour les livres du saint docteur d'un engoûment extraordinaire, et la question est de savoir si c'est là un

simple caprice de la mode, uniquement profitable au commerce de la librairie, ou bien, si ce n'est pas un sentiment providentiel, un mouvement imprimé d'en-haut aux esprits pour les ramener à la vraie science, à la saine législation de la raison et du bon sens, à ces capitulaires de la pensée humaine, qui nous auraient préservés de trois siècles de disputes et d'erreurs, trop souvent sanglantes, si nous avions voulu y être attentifs et fidèles, et qui peuvent seuls nous retirer de l'abîme d'anarchie intellectuelle et de scepticisme où nous sommes plongés.

De ces deux appréciations contraires quelle est la bonne? que vaut aujourd'hui S. Thomas? Pour être en mesure de répondre là-dessus, il faudrait évidemment entendre sa doctrine. Or elle est généralement très-peu connue, en France du moins. Bien des efforts ont été tentés pour l'y répandre.

Plusieurs ont cru que ce qu'il y avait de mieux à faire pour cela, c'était de traduire en français les ouvrages du Saint. Nous ne voulons pas déprécier absolument et en masse d'honorables travaux. Il y en a dans le nombre de très-mauvais; les contre-sens y fourmillent. D'autres, sans être trop souvent inexacts, sont loin cependant d'être irréprochables. Les meilleurs et les plus mauvais rendent, à notre avis, un double service, celui d'appeler fortement l'attention sur les œuvres de S. Thomas, et celui de prouver qu'il n'y a réellement qu'un seul moyen de les comprendre, lequel consiste à étudier sa langue. Or, cette langue est tout un système de définitions et de formules qui se répondent et se commentent entre elles d'une partie de la philosophie à l'autre, et concourent ainsi à la très-rigoureuse expression d'une science parfaitement une. Que peut apprendre, à cet égard, la traduction des mots isolés de cette langue, à mesure qu'ils passent dans les articles de la Somme théologique, ou dans les chapitres de la Somme contre les Gentils, ou ailleurs? Dans ses expositions comme dans ses démonstrations, S. Thomas s'adresse à un lecteur au courant de la philosophie de l'école et de son dialecte; en sorte que pour le lire avec

ordre et avec fruit, il faut commencer par ses commentaires sur Aristote, ou en avoir étudié la doctrine dans quelque abrégé méthodique. Aucune traduction ne peut suppléer cette connaissance préliminaire, et, pour celui qui a pris le soin de l'acquérir, le texte sera toujours plus clair et plus intelligible que la traduction la plus fidèle. Nous respectons le zèle et le courage des écrivains qui se sont voués à ce genre de travail; mais nous pensons et nous devons dire que S. Thomas cesserait bientôt d'occuper le public lettré, s'il continuait à ne lui parler que par truchement. On annonce la traduction des opuscules, de tous les opuscules! C'est admirable. Nous promettons à celui qui fera passer en français l'opuscule *De instantibus*, la gloire de demeurer indéchiffrable.

On a essayé d'un autre moyen pour rendre S. Thomas accessible aux jeunes théologiens. On s'est dit : la principale difficulté vient de la philosophie; le remède est bien simple; retranchons la philosophie. Et là dessus on s'est mis à préparer une édition de la Somme théologique d'où on a cherché, en effet, à bannir Aristote, et qu'on a appelée *Summa minuta*. Ce dessein était malheureusement impraticable. On a bien pu ôter quelques questions, par exemple celle sur les idées, mutiler par ci par là beaucoup d'articles; mais qu'y a-t-on gagné? On a eu tous les inconvénients de la chose sans en retirer aucun avantage. La philosophie et la théologie sont si étroitement et si universellement unies dans la grande Somme, qu'il est tout-à-fait impossible de les séparer; elles s'y mêlent intimement jusque dans les moindres parties. Omettre les thèses plus particulièrement philosophiques, c'était donc n'avancer d'une part à rien, et de l'autre priver de leur lumière une multitude de détails qu'on était forcé de conserver.

Nous avons toujours été convaincu qu'un bon manuel de philosophie thomiste ouvrirait seul tous les secrets du Maître. Cette pensée nous préoccupait vivement, lorsque nous trouvâmes en 1844, dans un grenier du Faouet, parmi d'autres débris de la bibliothèque de l'abbaye de Lan-

gouet, deux ouvrages classiques de ce genre composés par deux dominicains, tous deux professeurs de philosophie vers le milieu du XVIIe siècle, l'un, Antoine Goudin, à Avignon, l'autre, Raymond Mailhat, à Toulouse. La lecture de leurs traités nous confirma dans nos idées, et nous conçûmes dès-lors le projet que nous exécutâmes six ans plus tard en publiant une édition de Goudin. Les circonstances au milieu desquelles nous entreprîmes ce travail (1850), ne nous permirent pas d'y apporter tout le soin qu'il exigeait. Nous regrettons de n'avoir eu à notre disposition qu'une seule des éditions antérieures, et des plus anciennes. Nous regrettons aussi de n'avoir pas réimprimé dans la nôtre toute la physique particulière. Il y a là sans doute beaucoup de choses inexactes ou inutiles; il y en a d'autres cependant qui tiennent par des liens importants à la physique générale et à la métaphysique. Telle qu'elle est, notre édition rend néanmoins d'une manière très-suffisante l'office que nous en attendions.

C'est dans le même esprit et dans le même but que nous avons donné en 1853—54, en collaboration avec MM. d'Yzalguier et Germer-Durand, une édition de la Somme contre les Gentils. Elle a coûté deux ans de travaux assidus, et nous avons quelque droit de croire, mes amis et moi, que nous n'avons pas peu contribué en cela à la restauration des études thomistiques.

Nous faisons aujourd'hui un pas de plus. Pour introduire S. Thomas dans l'enseignement scolaire, il fallait un livre élémentaire, dégagé des controverses, extrait littéralement autant que possible des écrits du maître, où la philosophie moderne eût sa part tout en étant discutée et jugée, où les principaux points de contact entre la philosophie et la théologie fussent indiqués; un livre enfin assez concis pour être en rapport avec le peu de temps que l'on consacre aujourd'hui à cette faculté, et assez complet pour que rien d'essentiel à la science et à l'intelligence de son langage n'y fût omis. Notre *Compendium* satisfait-il à ces conditions? Tout ce que nous pouvons

dire, c'est que nous avons essayé de les remplir. Au reste nous nous expliquerons très-sincèrement sur cet humble travail, après avoir achevé l'exposé des motifs qui nous l'ont fait entreprendre.

Ainsi d'abord nous avons voulu faciliter l'intelligence de la théologie scolastique. Et, qu'on le remarque bien, il ne s'agit pas seulement de comprendre S. Thomas, mais Scot, mais Suarez, mais tous les docteurs qui ont parlé la langue péripatéticienne. Sans cette étude préalable le lecteur le plus pénétrant sera arrêté à chaque pas. Qu'est-ce que l'univocation? qu'est-ce que l'analogie d'attribution et l'analogie de proportionnalité? qu'est-ce que la troisième espèce de la qualité? à tout instant il sera obligé de s'adresser des questions semblables auxquelles il n'y a de réponse que dans la philosophie de l'école.

En second lieu, tout le monde prétend aujourd'hui, même dans les camps les plus opposés, avoir pour soi l'autorité de S. Thomas. Or, à moins que le saint docteur n'ait écrit à la manière des anciens oracles, à moins qu'il ne soit la sibylle et non pas l'ange de l'école, il est impossible qu'une pareille confusion ne cesse, qu'il ne devienne facile de discerner, entre des interprétations diamétralement contraires, celles qui sont exactes de celles qui ne le sont pas, lorsque, dans des écrits où la forme et le fond sont mathématiquement calculés l'un pour l'autre, on cherchera le fond à travers et sous les déterminations rigoureuses de la forme.

En troisième lieu, la prétention générale dont nous venons de parler n'empêche pas qu'il n'y ait rien d'arrêté à l'heure qu'il est dans l'enseignement ecclésiastique en ce qui touche la philosophie. Il existe beaucoup de manuels, recommandables à plus d'un titre, mais, quel que soit le mérite de la plupart d'entre eux, tous participent plus ou moins à des défauts qui nous paraissent fort graves. L'unité de la science, sa constitution, l'ordre de ses parties, leur rapport commun, leur différence essentielle, ces questions évidemment fondamentales y sont

considérées comme tout-à-fait secondaires, et chacun les tranche à peu près arbitrairement. On procède en parfaite liberté; la science est divisée et construite artificiellement; l'un commence par la métaphysique, l'autre par la psychologie, l'autre par la logique, et comme on manque de critérium pour déterminer rigoureusement la nature de chaque partie, il en résulte que les mélanges les plus disparates y passent inaperçus. Mais ce n'est pas tout; il y règne le plus souvent un éclectisme malheureux, qui fait que l'on trouve à côté les unes des autres des définitions se rattachant aux systèmes les plus divers. Là est le vice capital. On emprunte beaucoup aux hypothèses et aux formules des ontologistes modernes, on substitue leur terminologie à celle de l'école, et l'on jette ainsi sur les questions les plus importantes de la métaphysique, sur celles qui tiennent essentiellement à la théologie dogmatique un vague et une incertitude qui influent sur les expositions doctrinales de cette science, de la manière la plus fâcheuse. On sait quel rôle jouent dans les définitions des principaux dogmes les mots essence, nature, substance, propriété, accident, personne, suppôt, etc., etc., rien n'égale l'exactitude avec laquelle le sens de ces mots est déterminé et fixé dans l'école; en sorte que l'état de la question, des doctrines et des controverses est toujours parfaitement clair. Depuis que l'on a voulu refaire la métaphysique, il est arrivé, à l'insu des novateurs, que le point de vue de Scot a généralement prévalu sur celui de S. Thomas. On ne parle plus, il est vrai, la langue de Scot; on en parle une autre qui est loin de valoir la sienne, mais au fond les idées sont les mêmes; seulement on ne sait plus où l'on en est. Aussi dans les *solvantur objecta* des manuels de théologie, on trouve souvent quelques parcelles de S. Thomas, débris des controverses antérieures, objections inintelligibles; opinions incomplètes, incomprises, et pourtant réfutées, et par qui? par des hommes qui font profession de vénérer et de suivre S. Thomas. C'est surtout la faute des manuels de philosophie qui

ne nous donnent à peu près que du Scot, tel qu'il nous est parvenu à travers une multitude de tamis éclectiques, ou tel que l'ont refait, sans le savoir, les théoriciens modernes.

En quatrième lieu, nous pensons qu'il y a quelque chose de mieux à faire que de justifier nos griefs par un examen critique des livres suivis ici ou là pour l'enseignement de la philosophie dans ses rapports avec la théologie. Depuis le XVI^e^ siècle, l'esprit moderne n'a cessé de prétendre calomnieusement que la raison et la foi étaient naturellement ennemies, et de cette prétention est née une philosophie qui n'a pu divorcer avec la foi, qu'en divorçant avec la raison elle-même. Aujourd'hui on s'occupe activement de démontrer l'accord naturel de la raison avec la foi; *quod Deus junxit homo non separet.* Il y a une opinion extrême, celle qui veut la liberté de penser, qui proclame l'indépendance souveraine, la compétence absolue de l'esprit humain, et qui nie purement et simplement l'ordre surnaturel et la révélation. Y a-t-il à l'extrémité opposée une école qui veuille tout donner à la foi et rien à la raison, qui nie et supprime les droits de la science? Y a-t-il en un mot, pour nous servir d'une expression introduite par certains conciliateurs catholiques, un traditionalisme qui aille aussi loin de son côté, que le rationalisme du sien? c'est là, suivant nous, une accusation passionnée qui s'arrête injustement à quelques exagérations ou inexactitudes de langage, qu'il est très-facile de corriger, lorsqu'on lit un auteur pour le bien comprendre, et non pas pour le condamner à tout prix. Nous ne connaissons aucun traditionaliste qui n'enseigne à sa manière l'accord de la foi avec la raison; tandis que la multitude des libres penseurs méconnaît et méprise ouvertement les droits de la foi. Les positions ne sont donc pas égales; la foi a des ennemis déclarés; la raison n'en a pas. Quatre sortes de négociateurs se présentent pour faire cesser cette lutte. Les uns viennent du camp rationaliste, et disent que la philosophie et la religion sont deux sœurs qui ne se font la

guerre que parce qu'elles s'ignorent, sans quoi elles seraient les meilleures amies du monde. C'est l'éclectisme contemporain qui l'affirme. Il a découvert que la raison humaine avait deux manières de se manifester, la spontanéité et la réflexion; que le fond de l'une était identique au fond de l'autre; que c'était toujours la même raison, ici sous les symboles artistiques et populaires de la liturgie et du culte, là sous les formes abstraites de la science; que la religion étant la spontanéité, et la philosophie la réflexion, elles ne devaient pas plus être divisées entre elles que la raison contre elle-même. Cette découverte ingénieuse n'a fait fortune ni chez les rationalistes, ni chez les catholiques. Du côté de ces derniers on est loin d'être d'accord sur les bases de la conciliation. Suivant nous, il y en a qui exagèrent les pouvoirs de la raison; il y en a d'autres qui les amoindrissent; il y en a enfin qui concèdent ce qu'il faut, rien de plus, rien de moins. Dans une controverse de cette importance, il nous a toujours semblé que S. Thomas était un bon guide et un bon juge, et tout le monde pense comme nous; car les trois opinions dont il s'agit invoquent également son autorité. Personne ne peut donc être indifférent à l'éclaircissement de cette question.

En cinquième lieu, et c'est ici le dernier motif que nous exprimerons, il est temps que l'on sache à quoi s'en tenir sur la valeur intrinsèque de la philosophie de S. Thomas. A-t-on eu tort de l'abandonner? doit-on y revenir? faut-il au contraire la laisser entièrement de côté comme une vieillerie que les progrès actuels condamnent à l'oubli? L'essentiel est qu'on se prononce en connaissance de cause. C'est ce que nous voulons rendre facile en exposant la doctrine du Saint sur les points les plus capitaux. Pour cela nous allons mettre en lumière sa méthode, et ce qu'il y a de saillant et de vraiment fondamental dans son ontologie et dans sa psychologie. Il sera aisé, nous l'espérons, après cette lecture, de se former une opinion sur la philosophie thomistique, et sur l'opportunité ou l'inopportunité de notre *Compendium*.

1. De la méthode de S. Thomas.

La méthode est en général un chemin. Comme tout chemin, la méthode suppose un point de départ, un but, une direction, un fondement, une lumière et le pélerin. Et parce que le chemin est uniquement pour celui qui en use, il doit être fait pour lui seul, exactement approprié à sa nature, réalisé en un mot dans toutes les conditions qui le lui rendent praticable et sûr. Il s'ensuit que la méthode tient essentiellement à l'anthropologie; tel est l'homme, telle est la méthode. Or, l'homme va naturellement de ce qu'il connaît à ce qu'il ignore et qu'il peut connaître; de ce qu'il voit à ce qu'il ne voit pas, mais qu'il peut voir. Il voit les phénomènes du monde physique avec ses sens externes; il se voit lui-même dans les phénomènes psychologiques avec le sens intime; il voit, avec son entendement, les principes premiers, l'universel. Qu'elle ait pour objet les faits externes ou internes, la connaissance s'appelle l'expérience; elle s'appelle la raison quand elle a pour objet les principes premiers et l'universel. Ainsi, pour reprendre notre comparaison, que l'esprit humain cherche à travers les faits l'ontologie générale, ou que de l'ontologie générale il redescende vers les faits, le chemin qu'il suit est éclairé par la double lumière de l'expérience et de la raison; il est fondé sur la double certitude qui provient de l'évidence expérimentale et de l'évidence rationnelle; il a une double direction, car il monte avec l'induction, ou il descend avec la déduction; il a un double point de départ et un double but, puisque les faits et les principes, le particulier et l'universel lui servent tour à tour de point de départ et de but. Remarquons toutefois que s'il s'agit de l'origine même de la connaissance, l'expérience est son premier et unique point de départ; ce ne sera, en effet, qu'après avoir dégagé l'universel du particulier fourni par l'expérience, que la raison, ayant ainsi pris possession de son domaine propre, pourra aller et venir de l'*a posteriori* à l'*a priori*, de l'analyse à la synthèse. Enfin, pour être tout-à-fait conforme à

la nature humaine, la méthode ne devra pas être seulement expérimentale et rationnelle, il faudra encore qu'elle soit historique; car la nature humaine, telle que Dieu l'a faite, est essentiellement sociale, d'où il suit que la manifestation de cette nature dans l'histoire est une contre-épreuve, une vérification avec laquelle doivent compter toutes les opinions individuelles.

La méthode de S. Thomas est expérimentale, rationnelle et historique. Pour lui les sens commencent la connaissance, et l'entendement l'achève; les sens nous donnent dans chaque être particulier une nature individualisée, que l'intellect sépare par abstraction de la matière qui l'individualise, et qu'il élève ainsi à l'état d'universel. Les faits d'abord, et dans les faits tout ce que l'expérience et la raison peuvent y voir, tel est pour S. Thomas le champ de la science humaine; et il a grand soin de s'y renfermer scrupuleusement, ne manquant jamais de faire l'histoire des grandes questions qu'il traite, ni de confronter ses conclusions avec celles de ses devanciers.

Ainsi, le contenu de l'expérience mesuré et constaté par la raison, interprété par ses inductions légitimes, universalisé par ses abstractions, voilà la méthode du S. Docteur. Rien de gratuit, rien d'hypothétique, rien de téméraire. Quand les questions peuvent être résolues à la lumière de l'expérience et de la raison, il les résoud; quand elles ne peuvent pas l'être, il met la difficulté à nu, montre l'indissolubilité du nœud, et n'explique rien. Il ne sait rien de l'essence individuelle et concrète des substances premières, c'est-à-dire de tout singulier réel; il n'en dit rien. Il connaît la substance seconde, l'universel substance; il le définit. Tout rapport entre le fini et l'infini, entre Dieu et la création, soit qu'il la tire du néant, soit qu'il la conserve, soit qu'il la gouverne souverainement, tant dans l'ordre physique que dans l'ordre moral, implique d'incompréhensibles mystères. Du concept de l'être incréé, et du concept de l'être créé, que ce dernier soit intelligent et libre ou qu'il ne le soit pas, de ce double concept dans lequel la

raison humaine exprime la nature de l'un et de l'autre, S. Thomas déduit logiquement les vrais rapports qu'ils soutiennent, et il s'arrête devant cette vérité mystérieuse, sans chercher au-delà le comment d'une possibilité qu'établit dans son actuelle réalité la nature des choses, mais qui nous échappe nécessairement dans son intelligibilité ultérieure, parceque nous ne sommes pas l'infini. S'agit-il de distinguer ce qui appartient à l'essence d'une chose, de ce qui ne lui appartient pas; ce qu'on ne peut changer en elle, ni en retrancher sans qu'elle cesse d'être concevable et possible, de ce qu'on peut y modifier ou y supprimer sans la dénaturer? S. Thomas trouve dans les principes premiers qui illuminent la raison tout aussitôt qu'elle a été mise en exercice par la connaissance sensible, c'est-à-dire par l'expérience, le moyen certain de déterminer rigoureusement cette distinction importante. « Ce qui est en acte, dit-il, précède toujours ce qui est en puissance; ce qui est complet et achevé, en tout genre, précède toujours ce qui est incomplet et *in fieri*; ce que l'on conçoit de premier dans une chose, appartient à l'essence de cette chose; le reste est secondaire. » Nous verrons, tout-à-l'heure, dans l'ontologie et dans la psychologie, la portée de ces principes. S'interdire toute hypothèse; procéder simplement, sans idée préconçue, sans préjugé d'aucune sorte, à toute investigation scientifique, en y employant simultanément l'expérience et la raison; faire sortir de là, en ce qui touche l'accord de la raison avec la foi, de la philosophie avec la révélation, les explications possibles, en laissant entières les difficultés inexplicables; dire ce que la raison ignore, même dans l'ordre naturel, et pourquoi elle l'ignore (l'essence concrète des substances premières, par exemple), en vérifiant et en confirmant les probabilités qu'elle fournit, à l'aide des dogmes révélés, sans jamais faire le contraire, c'est-à-dire, sans prendre ce qu'elle connaît le mieux dans l'ordre humain pour pénétrer ce qui est vraiment impénétrable dans l'ordre divin, voilà en quelques mots la méthode de S. Thomas en action.

Est-ce bien là ce que fait depuis trois siècles la philosophie moderne? n'est-elle pas dans son principe une révolte contre la foi révélée et contre ses mystères? ne s'est-elle pas mise à l'œuvre avec l'ambition de tout comprendre et de tout expliquer, érigeant la raison en souveraine mesure du possible, niant *a priori*, comme absurde, tout ce qui se rencontrerait d'incompréhensible et d'inexplicable? Ecoutez-les! Sensualistes, idéalistes, panthéistes, tous s'accordent à prétendre qu'on peut très-exactement connaître l'essence concrète des substances premières. De Descartes à Leibnitz, les chefs du spiritualisme moderne vous apprendront que toute communication naturelle et directe entre l'esprit et la matière, entre l'âme et le corps, est impossible. S'ils affirment cela, c'est qu'apparemment ils connaissent l'essence concrète de l'être spirituel et de l'être matériel. Oui, sans doute. Descartes vous enseigne que l'essence de l'âme, c'est la pensée, et l'essence du corps, l'étendue locale. Leibnitz vous dit : — Descartes a raison et il a tort; il a raison quand il assure que nous pouvons connaître l'essence des substances individuelles; il a tort dans l'explication qu'il en donne; voici la mienne : Toute substance première est une monade ou un composé de monades, et toute monade en soi est quelque chose d'actif, de simple, d'inétendu et d'indivisible. C'est là l'esprit; quant à la matière, c'est-à-dire ce qui est passif, composé, étendu, divisible, c'est évidemment la résultante des actions et des réactions réciproques des monades. Si vous demandez à Leibnitz comment de ce qui est actif, simple, inétendu, indivisible, peut résulter le passif, le composé, l'étendu, le divisible, il vous répondra : Prenez mon hypothèse qui explique tout, sinon vous vous condamnez à ne comprendre rien de rien. Eh bien! cette hypothèse toute gratuite, où se combinent les notions de substance, d'espace, d'étendue, d'esprit et de matière, on la reprend aujourd'hui; un savant non moins que pieux sulpicien l'adopte sans la prouver; il en fait une des pièces principales de son ontologie, et il nous dit, en parlant du

dogme de la présence réelle : « *Miraculum istud cujus, adhibitis notionibus vulgaribus circa spatium*, nulla explicatio rationabilis, *ne quid amplius dicam, fieri potest, in nostra theoria*, maxima cum facilitate explicatur (1). »

L'auteur de ce manuel, loué dernièrement par un journal, et qui le mérite à bien des titres, moins toutefois, à notre avis, pour son ontologie que pour sa logique, nous livre ici le secret des influences et des entraînements qu'a subis l'enseignement ecclésiastique de la philosophie au sein des luttes et des controverses que la philosophie laïque a suscitées et conduites contre la Religion. En théorie on admet bien toujours qu'il y a des choses incompréhensibles; en pratique on ne se met en peine que d'en reculer indéfiniment les bornes. On ne nie point qu'il n'y ait des mystères, des vérités inexplicables en soi, parce qu'elles surpassent la raison; mais ce qu'on cherche pourtant, ce qu'on veut, ce sont des explications, et quand on croit en avoir trouvé sur l'un des plus impénétrables mystères du Catholicisme, sur le très-saint Sacrement, on s'écrie : « Ce miracle dont, pour ne rien dire de plus, il n'y a aucune explication raisonnable dans la manière commune d'entendre l'espace, s'explique avec la plus grande facilité dans notre théorie. » M. B. se trompe; s'il est vrai, en effet, que toute explication raisonnable d'un miracle se borne à démontrer qu'il ne va pas contre l'essence des choses, et qu'il est uniquement une suspension des lois de la nature, nous osons dire que celle de S. Thomas ne laisse rien à désirer à cet égard. Celle, au contraire, que tire M. B. du système de Leibnitz sur l'espace, sur la substance et sur l'accident, pèche, comme nous le prouverons plus bas, 1° en ce qu'elle emprunte sa prétendue facilité à une hypothèse chimérique sur l'essence des substances premières, essence

(1) *Prælectiones philosophicæ Claramontis*, t. I, p. 436.

Nous citons la première édition, n'ayant pas la seconde sous la main. Mais nous avons tout lieu d'être persuadé que sur ce point fondamental, comme sur beaucoup d'autres, où il renouvelle tantôt Malebranche, tantôt Leibnitz, M. B. n'a rien changé à sa doctrine.

tout-à-fait inaccessible à la raison humaine; 2° en ce qu'elle explique dans le mystère ce qui est inexplicable en soi; 3° en ce que, niant l'essence des substances secondes, c'est-à-dire la nature des choses telle que la raison la voit dans les faits naturels, telle que le dogme lui-même la suppose, il rend inexplicable et inintelligible ce qui peut et doit être entendu et expliqué.

Nous signalons cette tendance d'un certain enseignement ecclésiastique, dans laquelle d'autres abondent plus encore que M. B. Gardons-nous, nous le voulons bien, du traditionalisme exagéré, mais gardons-nous surtout du rationalisme dans lequel nous tombons par des concessions imprudentes et des emprunts mauvais. Le besoin de fournir aux libres penseurs des explications qui les puissent contenter, et peut-être aussi la passion de nous satisfaire nous-mêmes, nous emportent au-delà des limites. Au lieu de dire à la philosophie laïque : Vous entreprenez de résoudre dans l'ordre naturel des questions insolubles, et, après ce premier tort, vous en avez un autre, celui de croire que vos hypothèses sont un critérium qui vous permet de juger les vérités révélées; on prend ces hypothèses, on les adopte, et l'on essaie de marcher à leur fausse lueur dans la sainte obscurité de nos mystères. Mais il s'agit bien de cela! il s'agit d'expliquer. L'un vous dit : Comment, sans ma théorie sur la substance et sur l'accident, expliquerez-vous l'Eucharistie? L'autre : Comment saurez-vous ce que peut la raison humaine, si vous n'examinez pas avec moi l'hypothèse parfaitement raisonnable de l'homme isolé? L'autre : Mais si vous n'adoptez pas mon hypothèse sur l'état de nature pure, comment expliquerez-vous le péché originel? L'autre : Si vous ne vous placez point à mon point de vue, comment concilierez-vous la grâce avec la liberté, les futurs contingents libres avec la prescience divine? Défions-nous de cette pente à laquelle l'esprit humain s'abandonne si facilement depuis qu'il a été fasciné par la tentation qui lui avait promis l'explication universelle. La méthode de S. Thomas est un frein salutaire qui dirige la

raison dans tous les chemins praticables à ses investigations, et qui l'arrête court à l'entrée de ceux où elle ne peut faire un pas sans s'égarer.

2. De l'Ontologie de S. Thomas.

Quels sont au juste les emprunts que S. Thomas a faits à l'ontologie péripatéticienne? qu'en a-t-il retranché? qu'y a-t-il ajouté? Ces questions et beaucoup d'autres n'ont pour nous en ce moment aucune importance. Ce qui nous importe uniquement, c'est de savoir d'abord si l'ontologie du saint docteur est le fruit sincère et légitime de sa méthode, et de bien remarquer ensuite les différences qui la séparent de toutes les autres ontologies. Nous devons avertir que ces différences sont nombreuses, profondes, absolues, et qu'elles portent médiatement ou immédiatement sur des points essentiels.

Rien de plus simple, de plus circonspect, de plus démonstratif que l'analyse et la synthèse ontologique de S. Thomas. Du premier être particulier venu, qui tombe sous l'expérience, il tire toute sa métaphysique générale, et toute sa métaphysique particulière. Aussitôt, en effet, que son intellect reçoit les données de l'expérience et s'applique à les entendre, il voit immédiatement les principes premiers, la lumière de l'ordre naturel, et, dans l'horizon de cette lumière, qu'il ne dépasse jamais, il voit par abstraction, par déduction ou par induction tout ce qu'elle manifeste.

Un être particulier sensible est un tout composé de parties, et il suffit à l'entendement de le remarquer pour voir naturellement ce principe : « Le tout est plus grand que la partie. » Au-dessus de celui-là elle en voit naturellement un autre. La partie, restant ce qu'elle est, ne peut, dans aucun cas, égaler le tout. Pourquoi? parce qu'étant, par définition, plus petite que le tout, elle ne saurait, dans aucun cas, égaler le tout, sans être nécessairement plus petite à la fois et plus grande qu'elle-

même; parce qu'ultérieurement et en définitive : « Il est impossible que la même chose soit à la fois et ne soit pas. » Et voilà justement le pivot fondamental sur lequel s'appuie et se meut toute la métaphysique.

Un être particulier sensible est relatif, mobile, altérable, contingent. Relatif, il a dans les autres êtres des conditions déterminées dont son existence propre dépend; le mouton est à la condition de l'herbe : mobile et altérable, qu'il se meuve ou qu'il soit mu, il change d'état; le grain de blé se meut et s'altère pour devenir un épi; il y a donc dans ce germe deux choses parfaitement distinctes, ce qu'il est et son devenir; ce qu'il est actuellement, dans sa détermination présente, dans son *acte*; ce qu'il peut être, la possibilité d'une détermination future, sa *puissance*; en un mot, il y a le grain en acte et l'épi en puissance : contingent, il commence et il finit, indifférent à l'existence et à la non-existence; il a donc une cause première, être absolu, indépendant, immuable, nécessaire, infini, car si tout commençait, rien ne pourrait commencer. Ce que nous présentons ici sous une forme démonstrative, l'intellect le voit intuitivement; la science des contraires est une. Aussitôt que nous cherchons à entendre l'être particulier sensible, sa raison d'exister, nous l'apercevons dans un rapport indivisible, dont les deux termes s'éclairent l'un par l'autre, et qui manifeste à la fois l'effet et la cause, le relatif et l'absolu, le mobile et l'immobile, le contingent et le nécessaire, le fini et l'infini, le parfait et l'imparfait, l'acte pur et l'acte mêlé de puissance, la plénitude de l'être et la participation à l'être, le créateur et la créature. Nous n'énumérons pas tout ce que renferme et découvre la raison d'exister de l'être particulier sensible; nous voulons seulement indiquer ce qu'il y a de plus considérable dans cet autre principe premier que Leibnitz appelle la raison suffisante, et qu'il distingue peut-être trop du principe de contradiction, *impossibile est idem esse simul et non esse*, car celui-ci contient évidemment celui-là.

A la faveur de cette lumière, qui l'accompagne toujours, S. Thomas pénètre avec sa méthode dans l'être particulier sensible, et en divise les jointures les plus intimes. Avec une rigoureuse précision, prenant l'être particulier sensible par le dehors, allant de la circonférence au centre, de l'existence à l'essence, il constate d'abord l'existence, manifestée par les accidents dont les uns sont permanents, comme l'individualité et la quantité, les autres transitoires, comme les états successifs par lesquels s'exprime l'altération dans la figure, dans la couleur, etc. Sous l'existence et sous les accidents extérieurs, il trouve la subsistance et le suppôt, dans le suppôt, la substance, dans la substance des propriétés, ultérieurement enfin, par delà la substance, l'essence.

L'existence et l'essence sont les deux termes extrêmes, les deux pôles du concept de l'être; l'un est la dernière actualité de l'être réel, l'autre est le type idéal de l'être possible; l'un, individuel et incommunicable, est cet être particulier sensible qui tombe sous l'expérience, l'autre est une nature universelle que l'intellect en dégage en la séparant de la matière, qui l'individualise et la multiplie numériquement, et qu'il conçoit comme un mode selon lequel l'essence de Dieu peut être imitée par des créatures de la même espèce; l'un est Socrate, Platon, Aristote, l'autre est la nature humaine.

L'existence de l'être particulier sensible se manifeste dans son individualité sous des phénomènes d'unité, d'indivisibilité, d'acte ou de détermination, d'opération, et sous des phénomènes de quantité, de divisibilité, de puissance ou d'indétermination, de passivité. Ces deux ordres de phénomènes sont irréductibles; il est impossible de ramener au même principe l'un, l'indivisible, l'actuel ou le déterminé, l'actif, et — le multiple, le divisible, le potentiel ou l'indéterminé, le passif. L'analyse des phénomènes conduit donc à deux principes qui sont entre eux comme les phénomènes eux-mêmes, et en qui se résoud tout être particulier sensible, tout composé naturel:

la forme et la matière. Il faut donc, en nous résumant, que l'ontologie y explique la forme, la matière, l'essence, la substance, les propriétés, le suppôt, la subsistance, les accidents, l'existence.

1. Qu'est-ce que la forme, dans le composé naturel? La forme est le principe de l'être et de l'opération, *principium essendi et operandi*. Tout être existe et opère par sa forme, avec cette distinction importante que la forme est le principe immédiat de l'être, et le principe médiat seulement de l'opération; nous verrons pourquoi en traitant de la substance et des propriétés. Le mot forme dans la philosophie de S. Thomas, est l'équivalent rigoureux de l'entéléchie peripatéticienne; il exprime la perfection de l'être dans le sens de détermination actuelle, principe actif des déterminations subséquentes. La même idée s'exprime aujourd'hui moins heureusement, moins philosophiquement par le mot force, qui énonce seulement le principe actif, mais qui ne dit rien de la détermination. L'analyse et l'abstraction trouvent dans les composés naturels deux espèces de formes; celles qui ne peuvent exister que dans la matière, comme les formes chimiques, les formes végétales, les formes animales; celle qui, tout en étant l'acte d'un corps organique, peut exister séparée, parce qu'elle surpasse la matière, à savoir l'âme humaine. L'induction révèle d'autres formes, naturellement séparées, substances complètes, subsistantes, qui ne sont pas cependant des actes purs, pour des raisons que nous dirons plus bas en dressant l'échelle complète des formes.

2. Qu'est-ce que la matière? La matière, c'est le *substratum* de la quantité, le principe capable d'étendue et de divisibilité, potentiel, indéterminé, passif, dans lequel est reçu le principe un, inétendu en soi, indivisible, actuel, déterminé, actif, en un mot la forme. La forme et la matière sont les deux principes essentiels de la substance des composés naturels, principes aussi essentiels et aussi nécessaires l'un que l'autre. La matière est première ou seconde. La matière première s'unit

aux formes élémentaires qui l'actualisent, et avec lesquelles elle compose les êtres élémentaires que l'on appelle aujourd'hui corps simples. La matière seconde, ce sont les éléments, les corps simples, qui peuvent, étant assortis et combinés suivant différentes lois, s'unir comme matière a des formes supérieures. Qu'on le remarque bien; la matière première ne peut pas exister seule, pas plus que les formes élémentaires avec lesquelles elle constitue les corps simples. La matière première et les formes élémentaires passent de l'état idéal à l'état réel, de l'essence à l'existence, du non-être à l'être, par une création simultanée, *concreantur*. Séparées l'une de l'autre, la matière première et la forme élémentaire ne sont que de purs concepts, l'une de la puissance, de la passivité, de l'indétermination; l'autre, de l'acte, de l'activité, de la détermination. Unies par concréation, elles deviennent réelles l'une et l'autre et participent ensemble, chacune pour sa part, à la substance du composé élémentaire. Leur existence est donc une coexistence, en sorte que le chimiste qui parviendrait à les diviser, à les séparer, les anéantirait toutes les deux; mais cela est impossible, par la raison que celui qui ne peut rien créer, ne peut rien anéantir.

Le docte sulpicien, auteur de la philosophie de Clermont, plus haut citée, dit que la matière, considérée comme principe propre et distinct du principe actif, doit être absolument rejetée pour deux raisons : 1° parce que « *ens omnino iners et passivum repugnat;* » 2° parce qu'il n'est nullement nécessaire de recourir à un principe de cette espèce pour expliquer la dimension, ou l'étendue, car, dit-il : « *extensio nihil aliud nobis est quam limitatio quædam spatii ab actione substantiarum in se invicem proveniens.* » (*Phil. Clar.*, t. 1, p. 373, 433).

M. B. commet ici, à notre avis, les erreurs les plus graves. Il suppose à tort en premier lieu que la matière se dit : « *ens compositum in quo plures distinguuntur partes a se invicem separabiles* (t. 1. p. 363). » Il est bien

possible que quelque métaphisicien moderne définisse ainsi la matière; mais telle n'est pas, comme on vient de le voir, la manière dont la conçoit S. Thomas pour lequel la matière n'est point un être, ni un composé, mais seulement principe essentiel, moitié composante de l'être naturel sensible. M. B. ne dit rien de cette doctrine qu'il aurait dû pourtant réfuter pour établir la sienne. Qu'il n'y ait pas d'être purement passif, S. Thomas le reconnaît positivement; puisque, d'après lui, il ne saurait en exister aucun qui ne soit pourvu de sa forme, c'est-à-dire de ce qu'il appelle « *principium essendi et operandi.* » Il insiste beaucoup sur ce point, déclarant ouvertement « *nullam rem destitui propria operatione.* » (*De ente et essentia*).

S. Thomas s'accorde donc avec l'opinion de M. B. qui rejette tout être purement inerte et passif comme absurde. Le saint docteur admet pourtant la matière, principe essentiel à ses yeux pour rendre raison de la dimension dans le composé naturel. M. B. n'examine pas, ne discute pas les inductions irréfragables, suivant nous, de S. Thomas; il se contente de produire l'hypothèse leibnizienne, d'après laquelle la dimension proviendrait des actions et des réactions qu'exerceraient les unes contre les autres, des forces simples, indivisibles, inétendues, à savoir les monades. Cette hypothèse enveloppe des impossibilités choquantes; et cependant M. B. ne se met nullement en peine de la justifier autrement que par les explications qu'elle lui fournit. Mais ne fallait-il pas au moins montrer comment il était possible que le simple, l'inétendu, l'indivisible en soi, engendrât par voie de combinaison, par choc et par contact le composé, l'étendu, le divisible. Nous avons cherché partout dans l'ouvrage une ombre de preuve que nous n'avons pas trouvée. Au reste les explications déduites de l'hypothèse sont aussi contraires à la nature des choses que l'hypothèse elle-même.

Qui peut entendre ces actions et réactions entre monades d'où résulte la dimension, et qui nous permettent de nous passer du principe matériel? S. Thomas garantit

facilement de cette illusion par sa double distinction entre l'indivisible dans la quantité et l'indivisible dans les substances simples, entre le contact de quantité et le contact virtuel : *contactus quantitivus*, *contactus virtutis*. L'indivisible dans la quantité, c'est le point; « le point, dit-il, est comme la limite extrême de la quantité; il occupe donc une place déterminée dans le continu, au-delà de laquelle il ne peut s'étendre. » Aussi quand deux quantités se rencontrent, si l'une ne présente qu'un point, elle ne touche l'autre que par un de ses points; le point affronte nécessairement le point, et le contact a lieu entre ce qu'il y a d'indivisible dans les deux quantités. La substance simple au contraire est indivisible, comme étant en dehors de la quantité « *quasi extra genus quantitatis.* » Aussi son action, quand elle s'exerce sur la quantité, n'est-elle pas limitée, comme celle du point, par le point. Le contact virtuel et le contact de quantité diffèrent essentiellement, en ce que le contact virtuel est celui d'une substance simple agissant sur une substance composée, « *qui contactus est ad intima et facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur et incedentem per ipsum, absque impedimento.* » Le contact quantitatif au contraire, « *contactus scilicet inter duas substantias compositas, fit secundum extrema, et ideo oportet tangens esse extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo.* » (*Cont. Gent.*, lib. 1. c. 56).

Il n'y a point une troisième espèce de contact, savoir celui qui, d'après l'hypothèse que nous combattons, aurait lieu virtuellement entre deux substances simples, car des actions de cette espèce excluent toute idée de contact. Et s'il n'y a pas de contact possible, comment la limitation et l'étendue sortiraient-elles de là?

3. Qu'est-ce que l'essence? l'essence d'une chose est le concept vrai de cette chose. Quand on connaît une chose par son essence, on peut la définir; autrement la définition est impossible, et sans définition point de science. Or toute définition se compose nécessairement d'un genre

et d'une différence, deux universaux, qui réunis forment un autre universel, à savoir l'espèce. La définition, et par conséquent la science, sont donc uniquement, exclusivement constituées par l'universel. Dans le singulier, dans l'individu, elles atteignent l'universel en le dégageant par abstraction des principes qui l'y individualisent; elles n'atteignent point ce qui est proprement individuel, car il y a bien là diversité, mais il n'y a ni genre, ni différence, ni espèce. De là vient l'axiôme : « *Non datur scientia de singularibus.* » Qu'est-ce que je connais scientifiquement dans Socrate? Je connais la nature humaine, un universel, une essence numériquement multipliable, c'est-à-dire pouvant exister dans plusieurs individus; je la connais et je la définis en disant : Socrate est un homme; l'homme est un animal raisonnable. Quant à l'essence incommunicable et singulière qui constitue l'individu, ou, pour parler comme l'école, quant à la *Socratité*, je n'ai aucun moyen de la connaître, ni par suite de la définir; tout ce que j'y vois c'est le principe de l'individuation. Je vois, en effet, que si la nature humaine, l'universel homme, est numériquement multipliable dans plusieurs, cela provient du principe matériel, de la quantité divisible en portions singulières, numériquement distinctes les unes des autres. Mais cela m'apprend uniquement pourquoi il peut y avoir plusieurs individus de la même espèce, ou, ce qui revient au même, pourquoi la même et identique essence existe dans plusieurs individus; cela ne m'apprend rien sur le *comment* intime de l'individu, sur l'essence singulière de la réalité qui le constitue substance première. Comme substance seconde, comme participant à l'universel substance, je le connais et je le définis; comme substance première, comme réalité individuelle, je l'ignore.

Nous avons à faire une dernière remarque sur l'essence. L'essence est une nature idéale. Or il peut arriver trois choses : ou cette nature est absolument incommunicable, ou elle est un genre communicable à plusieurs espèces, incommunicables elles-mêmes à plusieurs individus, ou

elle est un genre communicable à plusieurs especes, qui elles-mêmes peuvent être communiquées à plusieurs individus. La nature divine est seule dans le premier cas. Dieu est en dehors de tout genre; il n'y a et il ne peut y avoir qu'un Dieu. C'est pour cela, en nous arrêtant ici à une considération purement métaphysique, que la science humaine ne saurait définir Dieu. La nature angélique est communicable à plusieurs espèces incommunicables elles-mêmes. Pourquoi? parce que la nature angélique constitue un genre, le genre des esprits séparés de toute matière, ou, dans la langue de S. Thomas, le genre des formes subsistantes. Ces formes appartiennent au même genre dans lequel elles se distinguent par des différences spécifiques qui les individualisent. Aussi chaque espèce angélique ne compte-t-elle qu'un seul individu; car la matière seule, quand elle est principe d'individuation, permet qu'une espèce puisse être multipliée numériquement. La nature humaine ne constitue pas un genre; elle appartient à un genre dans lequel elle forme une espèce communicable à plusieurs individus, numériquement multipliable. Ainsi donc, il n'y a qu'un Dieu, en dehors de tout genre; il y a plusieurs anges constituant chacun une espèce propre dans le genre angélique; il y a plusieurs hommes en qui se trouve numériquement multipliée la même espèce, laquelle appartient au genre animal dont elle se distingue par une différence spécifique. Dieu ne peut pas être défini; l'ange et l'homme peuvent l'être; nous disons l'ange et l'homme considérés comme espèces d'un certain genre, car, nous l'avons déjà prouvé, tel ange en particulier, tel homme, sont des individus dont la raison d'être ne se résout dans rien d'universel, ni genre, ni différence, et se dérobe par là à toute science humaine et à toute définition.

4. Qu'est-ce que la substance? La substance est ce qui subsiste en soi, *quod subsistit in se;* elle s'oppose à l'accident que S. Thomas définit : *ens cui debetur esse in alio.* Ces définitions sont de la dernière importance.

Il y a la substance incréée et la substance créée. La substance incréée ne subsiste pas seulement en soi; elle subsiste en vertu même de son essence; elle subsiste essentiellement et nécessairement, ce qui ne convient qu'à elle seule. C'est pourquoi elle est en dehors du genre substance, car pour qu'il y ait genre, il faut qu'il y ait des espèces dans lesquelles la raison, l'essence du genre se trouve comprise. Ainsi les substances créées se distinguent en espèces dans lesquelles entre l'essence générique de la substance créée, savoir la subsistance en soi, identiquement commune aux substances incorporelles ou corporelles, simples ou composées, animées ou inanimées.

La substance créée, la seule dont nous parlions, est un genre auquel appartient tout ce qui subsiste en soi; l'être n'est pas un genre dans lequel se classe tout ce qui existe. Pourquoi? Le mot être désigne en général tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit; Dieu, qui est l'être par essence; la créature, qui est l'être par participation; la substance, qui a l'être en elle-même; l'accident, qui a l'être dans un autre. L'être ainsi entendu, l'être en général n'est pas un genre; car, comme dit S. Thomas : « *in ente, in quantum est ens, nulla invenitur differentia per quam in species diversificetur.* » Et ailleurs : « *res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt.* » (*Summa cont. Gent.*, lib. 1, c. 49 et 50). La substance au contraire est un vrai genre, qui a sa raison propre par laquelle elle se distingue de l'accident, raison qui se compose avec plusieurs différences spécifiques pour former plusieurs espèces de substances.

On voit qu'il s'agit ici des substances secondes et non pas des substances premières. Il y a cette différence entre la substance seconde et l'essence, que l'essence exprime le concept de l'être en tant que possible, tandis que la substance seconde exprime ce même concept en tant que réalisé. La substance est composée ou simple. La substance composée est essentiellement forme et matière; la

substance simple est forme seulement. Mais la substance spirituelle, la forme séparée et subsistante, quoique simple par rapport à la substance composée de matière et de forme, est-elle simple par rapport à la forme vraiment pure, qui est Dieu? Non. Dans toute forme simple créée, il y a une composition, non pas identique, mais analogue à celle des formes unies à la matière.

Dans celle-ci la forme est l'*acte* déterminant, et la matière est la *puissance* déterminée. Leur être est reçu dans leur essence, car il n'y est pas nécessairement, attendu que leur essence est un possible qui ne devient réel qu'en recevant l'être de la volonté créatrice. Ils se composent donc d'abord d'essence et d'être, et par conséquent déjà de puissance et d'acte, l'essence étant ici à l'être ce que la puissance est à l'acte. Mais leur composition ne s'arrête pas là. En recevant l'être dans leur essence, ils le reçoivent dans les deux parties qui la constituent, savoir dans la forme et dans la matière, principalement dans la forme qui le communique à sa matière, et c'est pour cela qu'à l'égard de cette composition ultérieure la forme est l'acte et la matière est la puissance.

Les formes simples ne participent pas à cette dernière composition; elles participent aux autres. Leur être est reçu dans leur essence, qui ne le possède pas nécessairement, pas plus que celles des formes unies à la matière. Les formes simples se composent donc d'être et d'essence, leur être étant l'acte, et leur essence la puissance. L'acte et la puissance se trouvent en outre d'une autre manière dans ces formes, car dans aucun moment de leur actualité, ni elles ne veulent tout ce qu'elles peuvent vouloir, ni elles ne savent tout ce qu'elles peuvent savoir, ni elles ne font tout ce qu'elles peuvent faire. Voilà pourquoi les formes simples créées enveloppent une composition rigoureusement analogue à celle des formes unies à la matière.

Dieu seul est la forme simple absolue. L'être divin, en effet, n'est pas reçu dans l'essence divine, laquelle est une même chose avec lui, car il est de l'essence de Dieu d'exis-

ter; Dieu existe nécessairement. Aussi, disent les scolastiques, *ens divinum est irreceptum*. Dieu ne se compose donc pas d'être et d'essence, d'acte et de puissance; il est la forme absolument simple, l'acte pur.

Les formes, d'après S. Thomas, sont entre elles comme les nombres qui changent, quand on y ajoute, ou qu'on en retranche une unité. Sur ce principe, l'échelle des formes s'établit ainsi. Au plus bas degré se trouve la forme élémentaire, celle du corps simple appelée aujourd'hui force de cohésion. Immédiatement au-dessus se placent les formes des corps bruts composés de corps simples; formes en qui s'unit la vertu de cohésion et la vertu d'affinité. Le troisième degré est occupé par la forme végétative qui résume les deux formes inférieures et s'en distingue par sa vertu différentielle. Au quatrième degré est la forme animale qui suit la même loi. Jusqu'ici les formes sont telles qu'elles ne peuvent exister qu'à la condition d'êtres reçues ou dans la matière première, ou dans la matière seconde. Au cinquième degré se présente une forme que S. Thomas appelle l'horizon du monde purement corporel et du monde purement spirituel, c'est l'âme humaine, forme virtuellement égale aux formes inférieures, et les surpassant par une vertu qui surpasse aussi la matièr, savoir l'intellect. Faite pour être naturellement l'acte d'un corps organique, cette forme peut néanmoins se suffire et exister séparée; elle est donc un mode intermédiaire, une transition qui rattache le quatrième au sixième degré. Celui-ci enfin, le plus élevé dans la création, est occupé par des formes simples et subsistantes, par delà lesquelles, à une distance infinie et inaccessible, habite en elle-même la forme absolument simple, l'acte très-unique et très-pur qui est Dieu.

La substance seconde, composée ou simple, forme et matière, ou forme seulement, est, avons-nous dit, le concept de l'essence en tant que réalisée. Il nous reste à savoir quelle est sa réalité propre. Les substances premières, les individus compris dans les différentes espèces

de la substance seconde, ont-ils seuls une réalité vraie? l'universel substance n'en a-t-il aucune? Les nominalistes disent que c'est un nom, ne désignant rien de réel; les réalistes disent que c'est une chose pourvue de sa réalité propre; les conceptualistes disent que c'est une idée, savoir, autant que nous pouvons comprendre le père de ce système, Abeilard, une conception humaine obtenue par abstraction comparative et collective, à laquelle ne répond rien de réel dans la nature des choses. S. Thomas n'est ni nominaliste, ni réaliste, ni conceptualiste. Comme toute nature universelle, la substance seconde, composée ou simple, est, à ses yeux, susceptible de trois états qu'elle peut avoir à la fois. Avant tout elle est un mode selon lequel l'essence divine est imitable, et voilà pour elle un premier fondement réel; en second lieu elle est réalisée dans toute substance première de son espèce, mais elle y est dépouillée de son universalité, ou, comme dit le saint Docteur, *contracta sub principiis individuantibus;* en troisième lieu l'esprit humain la recueille dans l'individu, en la dégageant, de la manière qu'il sera dit dans la psychologie, des principes individuels, et la reçoit comme forme intelligible, comme idée dont il est à son tour le fondement réel. Ainsi l'universel n'a pas de réalité propre en tant qu'universel. Sous ce rapport il a deux fondements réels, l'entendement divin et l'intellect humain, mais en tant que type commun d'une espèce, susceptible de s'individualiser, et de devenir par là singulier et incommunicable, il existe dans tous les individus de cette espèce. On connaît tout ce qui appartient à ce type, et c'est tout ce qui pouvant être séparé par abstraction de l'individu, se ramène ainsi à l'universel.

Voilà, dans les limites que notre travail nous impose, un abrégé de ce que la méthode de S. Thomas tire de l'être particulier sensible, soit par abstraction, soit par induction, quant à l'essence et quant à la substance. Il ne dit rien des substances premières, des individus, en tant qu'individus, sinon que, *non datur scientia de singulari-*

bus. Ou nous nous trompons fort cependant, ou c'est là le secret que la science moderne poursuit. Descartes nous dit qu'il n'y a aucun commerce naturel possible entre la substance matérielle et la substance spirituelle. Les faits attestent le contraire. D'où nierait-il les faits, s'il ne connaissait pas, par une autre voie, la constitution intime des substances premières? il le faut bien, puisqu'en outre il nous apprend l'essence de l'âme, savoir la pensée, et l'essence du corps, savoir l'étendue locale. Les panthéistes ne tiennent également aucun compte des faits. Sous les phénomènes contradictoires d'unité et de pluralité, d'activité et de passivité, d'esprit et de matière, ils nous révèlent un seul et unique principe, la substance de Dieu. Ils la voient donc directement et en elle-même? Leibnitz n'est-il pas dans un cas semblable, lorsqu'il résoud aussi le contradictoire dans le même, lorsqu'il explique par ses monades simples, indivisibles, inétendues, le composé, le divisible, l'étendue matérielle; il entend donc la monade en soi? D'où, sans cela, s'autoriserait-il à conclure que l'esprit et la matière ont un même fond substantiel? L'ontologie moderne, presque tout entière, dans ses systèmes les plus divers, a cela de commun qu'elle prétend définir la réalité intime et singulière des êtres. Pour les uns la substance est simplement une cause, une force; pour les autres il y a l'atôme, qu'on ne peut pas atteindre, mais que prouve le calcul. Nous allons démontrer tout à l'heure, en traitant des propriétés, que la substance n'est pas cause en elle-même, par elle-même, essentiellement. La forme qui la détermine et l'actualise est bien principe immédiat quant à l'être, mais quant à l'opération elle n'est que principe médiat et éloigné, le principe immédiat et prochain étant alors une propriété ou faculté de la substance.

Pour ce qui est de l'atomisme, pour ce qui touche en général à la question de la divisibilité indéfinie ou limitée des êtres dont la substance se compose de forme et de matière, la doctrine thomistique satisfait également à la clarté et à la rigueur. La matière est divisible indéfini-

ment, parce qu'elle n'est autre chose en elle-même qu'une pure puissance, une pluralité absolue; la forme ne l'est pas. On peut tuer les formes reçues dans la matière seconde, lorsqu'elles lui sont exactement proportionnées. On les tue, c'est-à-dire qu'on les anéantit toutes les fois qu'on les sépare de leur matière, mais elles n'en sont pas moins indivisibles en elles-mêmes. Les formes de la matière première sont à la fois indivisibles et inséparables. Les formes qui surpassent toute leur matière survivent dans leur indivisibilité à la séparation. On pourrait au premier coup-d'œil tirer une objection de ce que certains animaux et certains végétaux se multiplient par sections et par boutures; mais ces formes ne sont pas pour cela divisibles. Par là, au contraire, leur indivisibilité apparaît manifestement, puisqu'elles existent entières, unes et indivisibles, dans chacun des fragments qu'elles animent.

5. Il nous faut maintenant expliquer ce qui accompagne l'essence, ce qui appartient à la substance, tout en n'étant ni l'une ni l'autre, tout en se distinguant de l'une et de l'autre, savoir la subsistance, le suppôt, les propriétés, les accidents.

C'est ici surtout qu'il y a un abîme, un véritable abîme entre l'ontologie de S. Thomas et l'ontologie moderne, celle dont on cherche à faire cadrer les théories avec les mystères de la foi catholique dans l'enseignement de la théologie. Que disent, en effet, ces théories? que l'essence ne se distingue pas des propriétés dont elle est uniquement la collection (1); que les propriétés, les accidents, les modes ne sont pas non plus réellement distincts, *entitative*, de la substance : les propriétés la constituent, comme ils constituent l'essence; les accidents ou modes sont des phénomènes qui affectent la substance, sans avoir une autre réalité que la sienne, sans pouvoir aucunement en être séparés (2).

(1) Philosophie de Clermont, t. I, p. 41.
(2) *Ibid.*, p. 71 et 72.

Parlons d'abord de la subsistance et du suppôt. La subsistance et le suppôt ne diffèrent que nominalement ; ils désignent la même chose, l'un d'une manière abstraite, l'autre d'une manière concrète. Le suppôt est défini dans l'école de S. Thomas : ce qu'il y a de dernier et de plus parfait dans la ligne de la substance. Les Grecs l'appellent hypostase, et nous leur avons emprunté ce mot, le restreignant à signifier le suppôt personnel. Au reste, ces deux mots énoncent littéralement la même chose, savoir ce qu'il y a de fondamental dans la substance première, ce qui lui est essentiellement propre, et qui soutient tout le reste. Le suppôt est donc la perfection de la substance première dans tous les individus, et c'est ce qui la rend tout-à-fait incommunicable.

On se fait aujourd'hui une étrange idée du suppôt, ou pour mieux dire, on n'y attache aucune importance, ce qui fait qu'on en parle fort légèrement et fort inexactement. On dit : le suppôt est une substance actuellement séparée de toute autre. Par exemple, continue-t-on, une main séparée du bras est un suppôt. Que si cette main était de nouveau unie au bras, elle entrerait dans un suppôt plus parfait, ainsi de suite. Définir de la sorte le suppôt, vouloir unir suppôt à suppôt, c'est ignorer que par suppôt toute l'école entendait l'incommunicabilité individuelle de la substance première.

La question est de savoir si le suppôt ajoute quelque chose à la substance, ou s'il n'y ajoute rien ; si toute substance est nécessairement suppôt parce qu'elle est substance, ou bien si le suppôt est une addition ultérieure réelle.

Dans la Somme théologique (1re partie, quest. 30e, art. 4, concl.) S. Thomas dit : « le mot personne n'est ni un nom purement négatif, ni un nom de seconde intention (c'est-à-dire, exprimant quelque concept universel dans la substance seconde), mais un nom de chose (1). »

(1) Persona non est nomen negationis, neque intentionis, sed est nomen rei.

Ailleurs il dit : « Dans les êtres composés de matière et de forme, l'essence signifie non seulement la matière et la forme, mais encore le composé de matière et de forme, universellement pris, en tant qu'ils sont principes de l'espèce. Mais le composé de *cette matière* et de *cette forme* (la substance première, l'individu) est donné sous raison hypostatique et personnelle. L'âme, en effet, la chair et les os, universellement entendus, sont les constitutifs essentiels de l'homme (en général). Mais cette âme, cette chair, ces os sont les constitutifs essentiels de cet homme (en particulier). L'hypostase donc et la personne surajoutent au concept de l'essence les principes individuels, et elles ne sont pas une même chose avec l'essence dans les composés de matière et de forme. » (*Ibid.*, *quest.* 29, *art.* 2, *rép. au* 3e). Il dit encore : « Ce qui est homme (l'individu) a en soi quelque chose que n'a pas l'humanité. » (*Ibid.*, *quest.* 3, *art.* 3, *concl.*)

Pour bien entendre ces passages et une foule d'autres que nous pourrions tirer de la somme théologique, du commentaire sur le livre des sentences, des *Quodlibet*, de l'opuscule quarante-huitième, etc., il faut savoir que les substances créées, même immatérielles, peuvent servir de sujet à des accidents réels, qui ne se confondent nullement avec elles, chacun persévérant dans son essence distincte, la substance dans la sienne, et l'accident aussi; ce que nous démontrerons tout-à-l'heure. La nature de la substance (*ens in se*), et la nature de l'accident (*ens in alio*) étant unies, il est évidemment impossible qu'elles le soient sous raison de nature, car ainsi, la substance et l'accident appartiendraient au même concept, à la même essence, soit qu'ils en fussent les principes constitutifs, soit que de leur union résultât une troisième nature. Ils auraient donc, dans l'un et dans l'autre cas, même concept et même définition.

Le concept de la substance et le concept de l'accident impliquent donc dans l'être un troisième concept, celui du sujet; trois concepts, trois natures, trois entités. Exa-

minons. Une nature est ce par quoi une chose est ce qu'elle est; ce par quoi un homme est homme, est la nature humaine. Si tel est précisément le concept de cette nature, il est clair que rien ne saurait immédiatement lui être uni sans se confondre avec elle, sans entrer indistinctement dans un même et identique concept, à moins qu'il n'apporte quelque chose, qu'il ne surajoute à la nature une entité qui sera le fondement d'une distinction et d'un concept nouveau. Et c'est là justement ce qui permet à la substance de faire fonction de sujet, et de recevoir l'accident. Elle-même reçoit immédiatement le suppôt, l'entité qui la perfectionne et qui l'achève, et par laquelle elle reçoit médiatement l'accident. Quand le suppôt survient, la substance a déjà tout ce qu'il lui faut en tant que nature, même en tant que nature singulière; le suppôt apporte la subsistance, c'est-à-dire le fondement immédiat des accidents et l'incommunicabilité individuelle. Avant, la substance ne subsiste pas et elle peut être communiquée; après, elle subsiste et devient incommunicable.

Voilà ce que découvre l'analyse dans l'être individuel sensible, quand on se rend un compte rigoureux de tout ce que l'œil humain peut voir dans la substance première créée. N'est-il pas rationnel d'y supposer autant d'entités distinctes, qu'il y a de concepts distincts, irréductibles, nécessaires? Ce n'est pas là sans doute multiplier les êtres sans nécessité. Quand il s'agit de l'être créé, quel qu'il soit, on ne saurait trop se garder de la préoccupation qui nous pousserait à en simplifier l'unité de manière à la rendre semblable à celle de l'être incréé. Et lorsque nos investigations, dans une question aussi difficile que celle de l'essence de l'être créé individuel, la méthode nous conduit, sans témérité et sans imprudence, à certains résultats, si ces résultats concordent avec les dogmes révélés, n'en tirent-ils pas une confirmation ultérieure, irréfutable? Dieu, en effet, connaît parfaitement l'essence de ses créatures, et il ne fait rien, il n'enseigne rien qui n'y soit parfaitement conforme. Or,

que nous apprend le dogme de l'incarnation? que le Verbe éternel a pris la nature humaine, non pas en tant que substance seconde, mais en tant que substance première, c'est-à-dire une âme et un corps dans toute leur réalité singulière, et cependant il n'a pas pris le suppôt humain, la personne.

Scot en conclut que l'hypostase n'est rien de positif, car, s'il en était autrement, le Christ n'aurait pas pris tout ce qu'il y a de positif et de réel dans la nature humaine. En conséquence l'hypostase n'est à ses yeux qu'une double négation, par laquelle une nature subsistante, c'est-à-dire pourvue de l'hypostase, ni ne dépend d'une autre, ni n'en peut dépeudre, en quoi elle est constituée sujet incommunicable. Cependant, comme le fait remarquer Jean de S. Thomas, Scot ne paraît pas être tout-à-fait de ce sentiment; car il opine sans rien affirmer, *tenet non asserendo*. Ses héritiers directs ou collatéraux n'y mettent pas aujourd'hui la même réserve.

L'objection de Scot ne tombe pas sur la question. Sans doute le Fils de Dieu a pris toute la réalité de la nature humaine, en tant que substance première et singulière. Pourtant il n'a pas pris la personne, ce par quoi la nature subsiste et devient incommunicable. Donc la personne, la subsistance, n'appartient pas au concept de la nature humaine, n'est pas quelque chose de la nature humaine. Que la personne ait une entité propre ou qu'elle n'en ait point, là n'est pas la question. La question est de savoir si la personne appartient au concept, à l'essence de la nature humaine considérée dans sa réalité singulière. Evidemment non, puisque le Verbe éternel s'est uni à celle-ci à l'exclusion de celle-là; et s'il l'a exclue, ce n'est pas parce qu'elle n'est rien en elle-même, c'est uniquement parce qu'elle n'est rien de la nature humaine.

On commence par dire; le suppôt ne se distingue pas réellement de la substance singulière; il n'est en elle qu'une double négation. On allègue ensuite le dogme de l'incarnation, et l'on ajoute : la preuve que la personne

n'est rien de positif dans la nature humaine, c'est que Notre-Seigneur, qui a pris tout le positif de cette nature, n'a pas pris la personne. Mais que prouve-t-on par là contre ceux qui distinguent le concept personnel du concept substantiel, la personne de la nature, si l'on ne leur prouve pas d'abord que cette distinction est inadmissible?

On est bien obligé d'accorder que les deux concepts ne se confondent pas, mais on dit que le premier seul enveloppe un fondement réel, tandis que le second n'est qu'une distinction logique reçue comme une pure négation dans la réalité du premier. Ainsi, toute la différence qu'il y a entre la nature sans hypostase, et la nature avec hypostase, c'est que dans le premier cas elle manque d'une négation qu'elle a dans l'autre. Voilà une négation qui joue un singulier rôle! Quand elle ne paraît point, la substance n'a pas tout ce qu'il lui faut pour subsister, elle ne peut point servir de sujet, elle peut être communiquée, et quand la négation paraît, aussitôt la substance subsiste, aussitôt elle devient un sujet, un être individuel incommunicable. Le suppôt perfectionne ce qui est imparfait sans lui; il achève ce qui est inachevé sans lui. Comment donc le concevoir comme un pur négatif qui ne surajoute rien à la substance? Ce que nous avons dit plus haut de ces trois concepts : substance, sujet, accident, prouve qu'ils sont réellement, positivement distincts; le sujet, qui est, pour la nature humaine, la même chose que l'hypostase, la personne, étant l'entité qui surajoutée à la substance devient le fondement par lequel celle-ci reçoit l'entité des accidents. C'était la commune opinion des théologiens au XVII^e^ siècle, que le suppôt ajoutait à la nature quelque chose de positif, ainsi que l'atteste Jean de S. Thomas dont voici les paroles : *Dicendum est* subsistentiam (*suppositum*), addere supra naturam aliquid positivum, *quæ est communior sententia theologorum in materia de incarnatione, et sine dubio sumitur ex divo Thoma* (1). »

(1) Cursus philosophicus thomisticus, p. 418.

On n'en est plus là aujourd'hui, du moins en France.

La doctrine que nous venons d'exposer est essentiellement liée à la théorie péripatéticienne de l'accident, et celle-ci touche également à l'un de nos principaux mystères, à l'Eucharistie. On ne peut pas dire qu'Aristote ait philosophé avec des préoccupations chrétiennes, ni que la connaissance de nos dogmes ait influé sur son ontologie. Quand donc, de part et d'autre, il suffit de se rencontrer pour s'entendre, cet accord a une grande valeur.

L'accident se définit : *ens in alio ; ens cui debetur esse in alio ; ens entis.* Ces définitions expriment le même et identique concept, savoir, que l'accident a son entité propre, mais que cette entité ne peut exister que dans un sujet substantiel. Il y a des accidents passagers, momentanés, et des accidents permanents. Les premiers sont de pures modifications phénoménales dans les accidents permanents, des accidents d'accident; les seconds sont de vrais entités. Et parce que, dit S. Thomas, l'imparfait en tout genre se ramène par réduction à ce qu'il y a de parfait dans le genre, l'accident éphémère appartient au concept générique de l'accident permanent. Nous ne parlerons donc que de ce dernier, et nous dirons que tout ce qui n'est ni de l'essence, ni de la substance, comme les puissances ou facultés, les propriétés, les qualités, appartient à la catégorie de l'accident.

S. Thomas démontre de deux manières que l'accident permanent se distingue de l'essence et de la substance, et qu'il a son entité propre; il procède par induction et par déduction. Remontant des faits aux puissances immédiates qui les produisent, il établit qu'il y a autant de puissances réellement distinctes, qu'il y a de classes de faits irréductibles. Il part en second lieu de deux considérations fondamentales de l'ordre des principes premiers, et il en déduit les mêmes conséquences.

Voyons comment il résoud par ce double procédé le problème des puissances de l'âme. L'âme est-elle ou n'est-elle pas ses puissances? En d'autres termes, l'âme agit-elle

par son essence, par sa substance, immédiatement, ou bien opère-t-elle médiatement par des puissances réellement distinctes de son essence, de sa substance? Telle est la question.

Toute puissance est essentiellement relative à son acte, et se distingue par lui; les actes se distinguent par leurs objets. Entendons bien chacune de ces expressions; le mot faculté va nous y aider. L'âme a des facultés tantôt en puissance, tantôt en acte. Comment connaissons-nous la faculté? quand elle est en puissance, ou quand elle est en acte? Nous la connaissons seulement quand elle est en acte. Mais qu'est-ce que son acte? Son acte n'est pas son action, son opération, mais la détermination formelle, la forme qui la met en état d'agir et d'opérer. Ainsi notre âme a la faculté de voir avec les yeux du corps tel objet extérieur, un homme, par exemple. Comment le verra-t-elle? à la condition que sa faculté passera de la puissance à l'acte. Quel sera son acte ou sa forme? l'impression de l'objet sur l'organe; cette détermination qui porte le nom d'espèce sensible. Lorsque la connaissance sensitive est ainsi mise en acte par une des espèces sensibles que les sens recueillent et lui apportent, des facultés plus hautes, les facultés de l'entendement entrent en exercice. L'espèce sensible qui actualise la connaissance sensitive, est bien dégagée de la matière propre des objets, mais non pas de sa condition suprême, de cette détermination singulière qui les individualise. Pour qu'elle devienne un universel, pour qu'au lieu d'être l'image, l'espèce sensible de tel homme, elle devienne l'espèce intelligible de la nature humaine, deux opérations sont nécessaires, et elles exigent deux facultés distinctes, l'une active, l'autre passive : l'intellect agent et l'intellect patient (voir plus bas la psychologie.) L'intellect agent, qui opère sans organe corporel, dépouille l'espèce sensible de sa détermination matérielle et singulière, et, par là, l'essence, la nature humaine, qui était contractée et comme captive sous l'espèce sensible qui l'individualisait, s'élève à l'état d'universel, d'espèce immaté-

rielle et purement intelligible. En cet état elle est aussitôt reçue dans l'intellect patient dont elle est l'acte et la forme, absolument comme l'espèce sensible est l'acte et la forme de la connaissance sensitive. L'âme a alors deux facultés en acte, l'une par l'espèce sensible, l'autre par l'espèce intelligible, et opérant par ces deux facultés, qui agissent elles-mêmes par leur forme actuelle, par l'espèce qui les actualise, elle perçoit l'objet extérieur et dans son individualité et dans sa nature. Nous omettons ici une seule circonstance, parce qu'elle ne fait rien à notre but actuel, et que nous la retrouverons en esquissant la psychologie.

Voilà assurément des puissances profondément distinctes dans leurs objets et dans leurs actes : l'objet de la faculté cognitive sensible est tout particulier extérieur qui tombe sous les sens; son acte est l'espèce sensible, ou, de quelque nom qu'on veuille l'appeler, la détermination actuelle qui lui vient de l'impression de l'objet sur les sens : l'objet de la faculté cognitive intellectuelle est l'universel; son acte est l'espèce immatérielle et purement intelligible. Ce n'est pas tout; les fonctions de ces facultés, telles que les faits nous les révèlent, exigent que l'une soit active, l'intellect agent, l'autre passive, l'intellect patient; elles exigent que ces deux facultés de l'entendement soient pures de matière; elles exigent que les différentes facultés de la connaissance sensible ne puissent opérer que par le secours immédiat des organes corporels, récipients des espèces diverses qui sont leur acte et leur forme. Que serait-ce si nous faisions entrer en ligne de compte les puissances appétitives et les puissances végétatives? Mais bornons-nous aux puissances cognitives, et disons qu'il est impossible de les ramener à une seule, de les réduire à un même principe

Ceux qui pensent que l'essence n'est autre chose que la collection des propriétés, que les modes et les accidents de toute espèce n'ont aucune entité propre, ne se distinguent pas réellement de la substance, ceux-là pensent aussi que l'âme est la collection de ses facultés, qu'elle est ses facultés, qu'elle ne s'en distingue ni essentiellement, ni substantiel-

lement. L'opinion n'est pas nouvelle: elle avait aussi ses partisans, peu nombreux à la vérité (*quidam*), du temps de S. Thomas. Cela n'empêchait pas l'ange de l'école de déclarer résolument : « *Impossibile est dicere quod essentia animæ sit ejus potentiæ, licet hoc quidam posuerint.* »

On en a vu la preuve par induction, voici l'autre. L'âme est essentiellement un acte, une forme substantielle, l'acte du corps organique ayant la vie en puissance, définition canonisée par le concile de Vienne, au sens de S. Thomas, ce que l'on oublie trop aujourd'hui. Par l'acte, par la forme, par la détermination qui est son essence, l'âme donne la vie au corps. Si le principe immédiat de la vie était aussi le principe immédiat des opérations de la vie, il s'ensuit nécessairement que tous ceux qui auraient la vie, auraient aussi en acte toutes les opérations de la vie. Or le contraire se vérifie à chaque instant. Sans compter ceux qui peuvent être dans l'état où les Grecs surprirent les Troyens, *vino somnoque sepulti*, voyez le soldat chloroformisé auquel on ampute un membre; il vit sans doute; a-t-il en acte toutes les opérations de la vie? sent-il? voit-il? entend-il? pense-t-il? Le principe immédiat de sa vie n'est donc pas le principe immédiat des opérations de sa vie. Ces opérations ont pour principe des facultés qui diffèrent nécessairement de l'âme, car l'âme est acte et forme puisqu'elle fait vivre le corps, tandis que les facultés par lesquelles elle produit certaines opérations de la vie, sont en puissance puisqu'elles n'opèrent pas.

En outre, tout agent opère par sa forme essentielle, par sa substance, ou par une forme accidentelle actualisant quelque faculté de sa substance, *omne agens agit per formam*. Substantielle ou accidentelle, cette forme de l'agent est reproduite et communiquée par son opération, *omne agens agit sibi simile*. Ainsi le sculpteur opère par un type idéal qui actualise sa faculté de connaître dont ce type est la forme accidentelle, et son opération se termine à la forme accidentelle semblable qu'il communique à un bloc de marbre. Or, nul être créé ne peut agir par son essence,

par sa forme substantielle, car s'il opérait par cette forme, il produirait une forme substantielle comme la sienne, un être semblable à lui, et il ne saurait produire autre chose. Dieu seul opère par son essence; c'est pourquoi il tire du néant des êtres substantiels dont les formes imitent son essence, selon leur mesure et leur degré. Tout agent créé existe par sa forme substantielle, principe prochain et immédiat de son existence, mais il n'agit pas immédiatement par cette forme, principe éloigné et médiat de ses opérations; il agit par les formes accidentelles qui actualisent les puissances de sa substance, puissances réellement distinctes entre elles et réellement distinctes de la substance dans la vertu de laquelle elles opèrent, *agunt in virtute substantiæ*. La réproduction des êtres naturels par voie de génération ne se fait pas autrement. Leur forme substantielle n'agit pas immédiatement; elle agit par les formes accidentelles qui actualisent ses propriétés, et dont toute l'opération consiste à disposer la matière seconde de manière à ce que telle forme substantielle, en puissance dans cette matière, obtienne ainsi toutes les conditions qui la mettent en acte, ce qui est le terme de la génération. De plus longs détails sur ce dernier point nous conduiraient trop loin; disons seulement que la matière contient en puissance toute forme qui ne la surpasse pas, et que cette forme peut en être tirée et mise en acte par un être de la même espèce en acte lui-même; mais la matière ne contient pas en puissance les formes qui la surpassent, l'âme humaine, par exemple; c'est pourquoi lorsque l'agent naturel a convenablement disposé la matière, l'âme humaine est tirée du néant par un acte créateur.

Il nous semble qu'inductivement et déductivement, au point de vue des faits et des principes, il est impossible de mieux établir que, dans les êtres créés, ni l'essence n'est la collection des propriétés, ni la substance la collection de ses puissances; qu'il y a là des distinctions réelles et positives, et qu'une substance créée n'est pas constituée cause immédiate par son essence, mais seule-

ment causé éloignée, cause qui n'agirait pas sans les facultés surajoutées à son essence, et principes prochains de ses opérations.

Les propriétés ou accidents du composé naturel, c'est-à-dire de l'être dont l'essence est forme et matière, vont nous fournir une dernière démonstration. Ces êtres ont deux accidents principaux : la quantité et la qualité.

Qu'est-ce que la quantité? La quantité est un accident réel distinct de la substance, condition *sine qua non*, par laquelle elle a actuellement des parties, les unes en dehors des autres. *Quantitas est accidens reale tribuens substantiæ habere partes extra partes.* Sans la quantité, la substance a des parties, mais elles sont confuses et indistinctes; avec la quantité l'ordre et la distinction des parties s'actualisent dans la substance. La constitution des parties vient de la substance; leur ordre et leur distinction viennent de la quantité, ou, comme dit Jean de S. Thomas : « *A substantia venit ratio constituendi partes, a quantitate ratio ordinandi, et tollendi confusionem per extensionem; et ipsa distinctio substantialis, ab ista ordinatione, ut a conditione requisita, dependet.* » (*Cursus philos. thomist.*, p. 228).

Par qualité nous entendons seulement ici les vertus, les propriétés au moyens desquelles la substance opère certains effets, par exemple, les propriétés du quinquina, de de l'opium, du pain, du vin, etc. Ces effets, la substance les produit comme pouvoir éloigné, et la propriété comme pouvoir prochain, en sorte que le second de ces pouvoirs soit la condition *sine qua non* de l'autre. La qualité, ainsi entendue, est donc un accident réel par qui, comme par un instrument nécessaire, la substance exerce certaines opérations. En d'autres termes : « *Substantia non exit in actum influendi et operandi, nisi posita qualitate tanquam instrumento quo operetur, et remota qualitate solum remanet radicaliter operans.* » (*Ibid.*)

Telle est la théorie aristotélicienne et thomiste. Reste une question très-grave. Quelle est précisément l'essence

de la dimension ou étendue des corps? Descartes voulait que la dimension fût essentiellement l'étendue locale. Cette opinion, fausse en principe, avait l'inconvénient immense de heurter de front le mystère de l'Eucharistie, car si l'étendue locale est l'essence de la dimension, le miracle dont il s'agit va contre l'essence des choses. Aussi, pour sauver cette énormité, les cartésiens en introduisirent une autre, savoir que Dieu peut changer l'essence des choses, c'est-à-dire faire qu'une chose soit à la fois et ne soit pas.

Nous n'avons qu'un moyen de connaître ce qui est essentiel dans la dimension; c'est de voir le concept fondamental et premier qu'elle implique; *quod primum concipitur in re est de essentia rei.* Or la dimension, *quantitas dimensiva*, se présente sous deux concepts : elle est premièrement l'étendue des parties dans l'ordre et le rapport qu'elles ont avec le tout; secondairement elle est l'étendue des parties dans l'ordre et le rapport qu'elles ont avec le lieu. Le concept fondamental est donc *extensio partium in ordine ad totum*, et c'est pour cela que S. Thomas dit: *Propria et formalis ratio* (l'essence) *quantitatis est extensio partium in ordine ad totum, quod est reddere partes formaliter integrantes.* L'étendue locale n'est donc pas essentielle à la quantité, et elle peut disparaître par un miracle, sans que la quantité cesse d'exister, ni de remplir son emploi à l'égard de la substance, *quod est ordinate distinguere partes in toto.*

Tout cela sort, par une logique rigoureuse, de la théorie de l'accident réel, distinct de la substance, *ens entis, ens in alio*, telle que l'a faite Aristote près de quatre siècles avant notre ère. N'est-il pas vraiment merveilleux que les conclusions du philosophe le plus savant de l'antiquité, de l'observateur le plus prudent et le plus méthodique, justifient terme pour terme, autant qu'il peut et doit l'être aux yeux de la science humaine, le miracle de la présence réelle. Et pour cela que faut-il uniquement? qu'il soit bien démontré que ce miracle ne va pas contre l'essence des choses. Or que se passe-t-il dans le mystère eu-

charistique? les accidents restent, et la substance s'évanouit; elle est changée au corps et au sang de Notre-Seigneur, présent sous les espèces, dépouillé de l'étendue locale, mais non pas de la quantité qui fait que les parties de son corps sont actuellement distinctes les unes des autres *in ordine ad totum*; c'est-à-dire que dans ce corps substantiellement présent, la bouche, les yeux, toutes les autres parties, etc., sont parfaitement distinctes. Mais étant dépouillées par un miracle de ce qui est secondaire dans la quantité, de l'étendue locale, elles n'ont aucun rapport avec le lieu, et ne peuvent par conséquent y être ni perçues, ni distinguées, ni divisées. Du côté des accidents il y a aussi un miracle qui laisse intacte l'essence des choses. Seulement au lieu d'être soutenues par la substance et d'agir en elle, *in virtute substantiæ*, les accidents, c'est-à-dire la figure, la couleur, la saveur, les propriétés de la substance du pain et de la substance du vin, sont soutenues directement par un acte de la volonté de Dieu, *et agunt in virtute divina*, selon les expressions de S. Thomas. En cela donc la science et la foi, la philosophie et la théologie s'accordent parfaitement, sans s'être concertées, puisque la philosophie a déterminé d'avance les conditions ontologiques qui seules, à notre avis, peuvent servir à démontrer qu'un miracle, qu'il lui était absolument impossible de prévoir, un miracle qui surpasse tous les miracles, n'altère en rien l'essence des choses. — Comment les théoriciens, aux yeux desquels les propriétés ne se distinguent pas réellement de l'essence, ni les accidents réellement de la substance, puisqu'ils regardent les accidents comme des modes n'ayant d'autre réalité que celle de la substance elle-même, comment peuvent-ils prouver que le miracle eucharistique est possible, *salva rerum essentia?* Comment, dans leur système, les modes, qui ne sont rien en dehors de la substance, peuvent-ils rester après que la substance est intégralement disparue? Nous ne doutons assurément ni du savoir, ni de la subtilité métaphysique de ces théoriciens; mais quelqu'effort

que nous fassions, il n'est pas en notre pouvoir d'imaginer ce qu'ils ont à dire de raisonnable là-dessus.

6. Qu'est-ce que l'existence? faut-il la distinguer de l'essence et de la subsistance, d'une distinction réelle? L'existence se définit la formalité ou actualité ultérieure par laquelle un être est réalisé en dehors de ses causes et du néant; *ultima formalitas per quam res ponitur extra causas et extra nihil.*

S. Thomas distingue l'essence de la subsistance, et l'une et l'autre de l'existence. Nous avons établi la première distinction en montrant que la subsistance ou le suppôt ajoutait quelque chose à la substance, c'est-à-dire à l'essence réalisée. Voyons maintenant en quoi l'essence et la subsistance diffèrent de l'existence.

Il est certain d'abord que S. Thomas distingue réellement, *a parte rei*, dans les êtres créés, l'essence de l'existence. Quoi de plus clair, en effet, que ce passage de l'opuscule 48, c. 2 : « *esse essentiæ et esse actualis exsistentiæ differunt realiter ut duæ diversæ res?* »

Il ne paraît pas moins certain qu'il distingue la subsistance de l'existence, car il dit très-souvent que la forme subsistante reçoit l'être, qu'elle est *potentia ad existentiam*; donc par le mot existence, il n'entend pas la subsistance, car alors le sens serait que la forme subsistante est en puissance pour recevoir la subsistance, ce qui est une battologie ridicule. Dans l'opuscule 15 sur les Anges, c. 8, il dit : « *Forma subsistens non est non-ens, sed actus qui est forma participativa ultimi actus qui est esse.* »

Les substances séparées, les Anges, ont pour essence, comme nous l'avons vu, d'être des formes subsistantes, ce qui les distingue des êtres composés de forme et de matière. Toutefois, et nous l'avons aussi fait remarquer, les substances séparées sont composées elles-mêmes d'essence et d'existence. La question est ici de savoir si la forme subsistante se distingue réellement de son existence. S. Thomas se prononce pour l'affirmative, puisqu'il résulte de ses paroles que la forme subsistante n'est pas un

non-être, mais un acte participatif d'un acte ultérieur qui est l'être ou l'existence. Voilà bien deux actes réellement distincts. La difficulté est de comprendre, comment l'essence, qui n'est qu'une pure possibilité avant d'avoir reçu l'existence, se trouve, au moment où elle la reçoit, non plus simplement possible, mais vraiment réelle, vraiment distincte par sa réalité de la réalité de l'existence. Entre ces deux réalités, il y a un rapport de dépendance qu'il suffit d'apercevoir pour résoudre la difficulté. Ainsi la matière ne peut pas exister sans la forme substantielle, et il est beaucoup de substances qui ne peuvent exister ni être conservées sans les accidents; comme la substance corporelle, qui ne peut exister sans la quantité. Cependant, dans le premier cas, la matière reçoit la forme, non qu'elle existe absolument avant de l'avoir reçue, mais parce qu'elle existe relativement et d'une manière dépendante, en ce sens que dans l'instant indivisible où la forme survient, la matière passe aussitôt, sous l'influence de la forme, de l'état de receptivité pure à l'état de récipient réel et positif. De même la substance corporelle ne reçoit pas les accidents comme si elle existait absolument avant eux, mais comme un être conditionnel et relatif qui reçoit ses conditions. Et c'est ainsi que la forme subsistante reçoit l'existence; avant, elle est une pure possibilité; au moment où elle la reçoit, *concomitanter*, elle devient récipient en acte, c'est-à-dire que *redditur existens per id quod recipit, non antequam recipiat.*

Qui dit forme subsistante, dit forme et subsistance. Ce qui précède prouve donc, il nous semble, que S. Thomas distingue réellement la subsistance de l'existence. Cependant il y a trois opinions à cet égard dans son école : les uns disent que la subsistance et l'existence ne se distinguent que virtuellement, comme les deux fonctions d'une même entité, dont l'une donne l'incommunicabilité à la substance, et dont l'autre constitue l'être hors de ses causes; d'autres disent que ce sont deux modalités de la même chose; d'autres tiennent que ce sont deux entités

distinctes. Cette dernière opinion nous paraît plus conforme à S. Thomas, dans lequel on lit fréquemment que le suppôt, c'est-à-dire la nature avec la subsistance, reçoit l'existence. En outre, l'existence signifie précisément la dernière actualité de l'être; elle est donc commune aux accidents et aux substances. La subsistance au contraire est une perfection qui convient uniquement aux substances complètes, et qui les distingue des accidents.

Nous terminerons par là ce que nous avons à noter dans l'ontologie générale du S. Docteur. Nous dirons seulement quelques mots sur la question capitale de son ontologie particulière, la démonstration de l'existence de Dieu.

S. Thomas, personne ne l'ignore, n'admet pas que l'existence de Dieu soit connue par intuition immédiate, ce que l'on appelle improprement aujourd'hui la démonstration *a priori*; mais, d'après lui, l'existence de Dieu se démontre, et se démontre *a posteriori* seulement, car pour la démontrer *a priori*, il faudrait connaître son essence.

L'intuition pure a des adeptes à l'heure qu'il est dans les camps les plus opposés. La raison, considérée comme faculté de l'absolu, a trouvé fortune ailleurs que chez les éclectiques. Ce ne sont pas seulement les ennemis déclarés du surnaturel, et, quoiqu'ils en puissent dire, de l'Église catholique, qui gratifient la raison humaine de ce privilége; une pieuse et savante congrégation, qui se recommande par tant de vertus et tant de lumières, et à l'égard de laquelle nous nous honorons de professer une vénération profonde, compte parmi les plus doctes de ses membres, quelques partisans déclarés de la vision en Dieu de Malebranche. De ce nombre est l'auteur de la philosophie de Clermont.

Le système de Malebranche, au moins quant à son principe général, est identique à celui de S. Anselme, qui parle à peu près ainsi dans le quatorzième chapitre du *Proslogium* : Je conçois un être tel qu'il est impossible d'en

concevoir un meilleur. Comment est-ce que je le conçois, si ce n'est en voyant sa lumière et sa vérité? Si donc, Seigneur, mon âme a vu la lumière et la vérité, elle vous a vu; *si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te.*

S. Thomas réfute S. Anselme par des raisons qui nous paraissent convaincantes. L'objection de Kant contre l'argument de S. Anselme en la forme sous laquelle l'a renouvelé l'école cartésienne, objection que M. E. Saisset tiendrait pour insoluble, si la raison n'était pas *la faculté de l'absolu,* c'est-à-dire la faculté de voir l'absolu, S. Thomas l'a formulée dans toute sa force. Il en propose d'autres, non moins solides, et, de plus, il établit que nous n'arrivons philosophiquement à la connaissance de Dieu, que *per viam remotionis* et *per differentias negativas.*

Nous regrettons beaucoup que M. B., qui n'ignorait pas à coup sûr l'argumentation de S. Thomas contre le système dont il s'agit, n'ait pas essayé de la combattre pied à pied. Il n'en dit rien, probablement parce qu'il croit qu'elle se trouve implicitement avec toute sa valeur dans les controverses des adversaires modernes de l'intuition pure, en quoi nous pensons qu'il se trompe.

Sans prétendre ouvrir ici une discussion à fond, nous demandons à présenter quelques considérations fondamentales, d'où il résulte évidemment, pour nous, que l'intuition directe, la vue immédiate de Dieu, est une illusion sans autre fondement que des équivoques faciles à montrer.

Autre chose est voir, autre chose est croire. Vous dites que vous voyez l'être absolu, infini, éternel, nécessaire. Prenez garde; les mots vous abusent. Si je vous demande comment vous distinguez cet être, car toute votre intuition est là, vous me répondez : Je le distingue du néant, du relatif, du fini, du temporel, du contingent, dont il diffère essentiellement. Si je vous demande encore, ces différences sont-elles positives ou négatives? voyez-vous dans ces différences autre chose que ceci : l'être n'est pas le néant, l'absolu n'est pas le relatif, l'infini n'est pas le fini,

l'éternel n'est pas le temporel, le nécessaire n'est pas le contingent? vous me répondez : Je vois quelque chose de plus; je vois l'existence de l'être absolu, infini, éternel, nécessaire, et son existence n'est pas un négatif, mais le positif par excellence. Voilà l'équivoque. Vous voyez les motifs, les raisons démonstratives qui vous prouvent l'existence de l'être absolu; mais son existence même, vous ne la voyez pas, vous y croyez. Vous voyez les différences négatives qui séparent l'absolu de tout le reste, et vous pouvez les énoncer scientifiquement; quant à sa réalité concrète et positive, qu'y voyez-vous, sinon qu'il vous est impossible de la voir? sinon son incompréhensibilité? On vous demande depuis longtemps d'énoncer ce que vous voyez de réel et de positif dans l'absolu, et jamais vous n'avez articulé que des vérités relatives. Et si vous avez pu, à cet égard, vous décevoir vous-mêmes, c'est que, dans la connaissance que vous avez de Dieu, vous ne distinguez pas rigoureusement ce que vous voyez de ce que vous croyez.

Cette confusion est l'unique base du système de Malebranche. *Dieu ou l'infini*, dit ce grand métaphysicien, *n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée.* Donc *l'infini ne se peut voir qu'en lui-même, car rien de fini ne peut représenter l'infini* (1). La conclusion saute aux yeux : je pense à l'infini, je pense à Dieu; donc je vois l'infini, je vois Dieu.

Malebranche a le tort de confondre dans le mot je pense à Dieu, ce qu'il voit et ce qu'il croit. Il voit que Dieu existe, mais il ne voit pas l'existence de Dieu, il y croit. Autre chose est voir que Dieu existe; autre chose est voir Dieu existant. Il dit que l'infini ne se peut voir qu'en lui-même, ce qui signifie, dans son système, qu'on ne peut penser que Dieu existe sans voir actuellement et immédiatement son existence. C'est là une grande erreur. M. B. lui-même admet comme rigoureuse la preuve de l'existence de Dieu *a posteriori*. On peut donc être scientifiquement convaincu

(1) Entretiens sur la métaphysique. Deuxième entretien, n. 5.

que Dieu existe, et par conséquent penser à Dieu, sans pour cela voir Dieu. Son principe prouve trop. D'un autre côté, connaître l'infini en lui-même et ne pouvoir le connaître qu'ainsi, ce serait ne pouvoir le connaître que d'une manière absolue. Ceux qui prétendent cela sont donc obligés, et la chose devrait leur être facile, de nous parler de Dieu d'une manière absolue; de faire la science de l'être dans sa réalité positive absolue. Or, ils n'en parlent que comme nous, d'une manière relative; comme nous ils font seulement la science de l'absolu par ses relations, par ses différences négatives. Cette proposition : *L'absolu ne se peut connaître qu'en lui-même,* est donc fausse à son double point de vue, car nous ne connaissons pas l'absolu en lui-même, et nous ne pouvons le connaître que par ses différences négatives avec le relatif. Nous nous servons ici du mot connaître dans le sens strict de voir. Mais nous ne connaissons pas seulement ce que nous voyons; croire, c'est aussi connaître. L'infini concret, l'être réel absolu, tel qu'il est en lui-même, est l'objet de la croyance humaine ou de la foi divine; l'infini abstrait, les inductions et les rapports que nous fournit l'existence du fini pour démontrer l'existence de l'infini et pour le déterminer par ses différences négatives, voilà tout l'objet de l'intuition humaine. L'intuition de l'absolu en lui-même est une hypothèse qu'il nous est impossible de nous expliquer autrement que par la confusion de ces deux ordres de connaissances.

3. De la Psychologie de S. Thomas.

Nous avons dit plus haut comment le saint Docteur établit que les puissances ou facultés de l'âme se distinguent réellement entre elles, *a parte rei*, et de l'âme elle-même. Ici, laissant de côté tout ce qui regarde la volonté, nous exposerons seulement le mécanisme de l'opération intellectuelle, ses conditions pour qu'elle obtienne tout son effet eu égard à la nature humaine, et par suite nous serons conduits à déterminer rigoureusement deux choses :

1° en quoi consiste la nature de l'homme? est-elle sociale par essence ou par accident? et si elle est sociale par essence, comme nous le croyons, que vaut l'hypothèse de l'homme isolé pour mesurer le pouvoir de la raison, et résoudre le problème de l'invention du langage? 2° quel est aujourd'hui l'état de cette nature, c'est-à-dire la psychologie doit-elle tenir compte des phénomènes par lesquels se manifeste dans la conscience, le ferment mauvais, *fomes peccati*, qui corrompt la nature humaine depuis le péché originel?

1. La connaissance humaine commence par les sens, *initium sumit a sensibus*; l'intellect l'achève. Elle va du sensible à l'intelligible, du particulier à l'universel. Sous ce rapport la connaissance, qu'elle soit sensitive ou intellectuelle, est un acte d'intuition; connaître ainsi, c'est voir sous la condition de l'évidence immédiate ou médiate de l'objet connu. Il y a une autre manière de connaître, qui est la croyance, et qui se fonde sur l'autorité du témoignage. Il ne s'agit ici que de la première.

Les facultés de la connaissance sensitive, distinguées par leurs objets et par leurs actes, sont au nombre de neuf : cinq externes, quatre internes. Les cinq externes sont : la vue, l'ouie, l'odorat, le goût et le tact; les quatre internes sont : le sens commun, l'imagination, le jugement instinctif ou rationel, *æstimativa naturalis seu cogitativa*, la mémoire. Chacune de ces facultés agit par un organe corporel. Cet organe naturellement en puissance, est mis en acte par une détermination reçue du dehors; immédiatement, si c'est un organe de l'un des sens externes; médiatement, par l'entremise de ces derniers, si c'est un organe des sens internes.

L'objet extérieur, le sensible, se distingue en propre, commun et accidentel. Le sensible propre est l'objet d'un seul sens; on en compte cinq : le coloré, le sonore, l'odorant, le sapide, le tangible. Le sensible commun est l'objet de plusieurs sens, et quelquefois de tous; on en compte cinq aussi : le mouvement, le repos, le nombre, la figure

et la grandeur, auxquels on ramène le temps, la situation, l'unité, la proximité et la distance. Le sensible par accident est tout ce que recouvrent les phénomènes sensibles, la substance, la vie, l'amour, la haine, la vertu, etc., et qui nous est manifesté par eux, comme par leurs signes naturels. Le sensible propre est la cause première et originale de la détermination qui met le sens en acte, et qui s'appelle l'espèce sensible; cette espèce est modifiée par le sensible commun, en sorte que la même espèce les représente tous deux, le propre et le commun; par exemple, la même espèce représente le même objet, qu'il soit en mouvement ou en repos, un ou multiple, grand ou petit, etc. Le sensible par accident n'entre pour rien ni dans l'émission ni dans la modification de l'espèce sensible; seulement il est uni à ce que l'espèce représente comme à son signe naturel. Ainsi l'espèce que reçoit l'œil de la brebis à la vue d'un loup, lui manifeste directement l'animal lui-même, et indirectement, par voie de concomitance, son ennemi mortel, à la condition de la faculté qui s'appelle *æstimativa naturalis*.

L'espèce est sensible ou intelligible, et l'une et l'autre sont impresses et expresses. L'espèce sensible n'est pas seulement la ressemblance formelle de l'objet extérieur; elle est cet objet lui-même, dans son existence intentionelle et singulière, ou, comme parle l'école, *ipsissimum objectum in suo esse cognoscibili*. Il en est de même de l'espèce intelligible, qui est la nature de l'objet extérieur dans son être intelligible. L'espèce est impresse quand elle est reçue; par elle, comme par leur forme, la faculté cognitive sensible, et la faculté purement intellectuelle en produisent une autre qui est l'espèce expresse, véritable objet intérieur des deux facultés, par le moyen duquel elles atteignent l'objet extérieur.

Il faut que le connu soit dans le connaissant. C'est le sentiment unanime de tous ceux qui ont spéculé sur la connaissance, depuis les anciens naturalistes de la Grèce, jusqu'à Reid exclusivement. Il y a encore cet autre prin-

cipe, qui tient au précédent : le semblable connaît le semblable. *Oportet cognitum esse in cognoscente*; *simile simili cognoscitur*. S. Thomas met ces deux principes au rang des vérités premières.

La difficulté est de savoir comment le connu est dans le connaissant; comment le connaissant est semblable au connu. C'est là-dessus, en effet, que roulent toutes les controverses, en exceptant toutefois les opinions d'Arnaud et de Reid qui paraissent nier les principes eux-mêmes. Nous viderons cet incident en exposant les controverses.

De nombreux avis ont été ouverts à ce sujet; ils se ramènent à ces deux solutions fondamentales : le connu est dans le connaissant à la manière du connu; le connu est dans le connaissant à la manière du connaissant. Le premier sentiment est celui des anciens naturalistes grecs, de Platon, et, pour ne citer qu'un nom parmi les modernes, de Malebranche; le second est celui d'Aristote et de S. Thomas.

Ceux pour qui le connu est dans le connaissant à la manière du connu, disent que l'âme humaine se compose des principes ou éléments dont se composent tous les êtres, et que c'est en cela qu'elle les contient tous, qu'elle est semblable à tous, qu'elle les connaît tous. Chacun donc compose l'âme avec le principe ou les principes par lesquels il explique l'être de toutes choses; celui qui admet un principe unique, l'air ou le feu, enseigne que l'âme est air ou feu; celui qui admet les quatre éléments, dit que l'âme est une de leurs combinaisons, et que, par l'eau, la terre, l'air et le feu qui la composent, l'âme connaît l'eau extérieure, la terre extérieure, l'air et le feu extérieurs.

Platon expliquait la connaissance de la même manière; seulement il posait d'autres éléments. Il y a, d'après lui, deux principes : le *même* et le *divers*; l'unité et la dualité, principes qui composent l'âme et toutes choses. Il en dérivait ainsi la connaissance : — Il distinguait dans l'âme l'entendement, la science, l'opinion, le sens. L'âme a l'en-

tendement par l'idée ou le principe de l'unité, car l'entendement perçoit l'*un* par *une* seule perception. La science procède du premier binaire, car elle va de l'*un* à l'*un*, du principe à la conclusion. L'opinion est le premier ternaire, car elle va d'*un* à *deux;* elle va, en effet, du principe à une conclusion pour laquelle elle se prononce, tout en craignant que l'opposée ne soit bonne, d'où il suit qu'il y a là trois choses : le principe et deux conclusions, *una conclusa et alia formidata.* L'âme a le sens, c'est-à-dire la connaissance des corps par le premier quaternaire. Pour comprendre cela, il faut savoir comment les nombres composent les corps. Il y a dans les corps, longueur, largeur et profondeur; la longueur est engendrée par le premier binaire, car la longueur va de l'*un* à l'*un*, du point au point; la largeur, par le premier ternaire, car le triangle est la première figure de superficie; la profondeur, par le premier quaternaire, car la pyramide, avec ses quatre côtés, est la première figure du solide. Ainsi, d'après Platon, les nombres ramenés par lui à l'unité et à la dualité, sont les principes de toutes les substances et de toutes les idées, de tout esprit, de tout corps, de toute connaissance. Ainsi le connu est dans le connaissant à la manière du connu (1). Entre autres reproches

(1) Dans ses *Etudes sur le Timée de Platon*, M. Th.-Henri Martin, doyen de la faculté des lettres de Rennes, tombe à ce sujet dans des erreurs que nous devons relever. Il dit (*t.* 2, *p.* 36) : « Suivant Aristote, » le nombre I de Platon correspond aux idées et à l'intellect qui les » perçoit, le nombre 2 aux choses mathématiques et à la science, le » nombre 4 à l'opinion, et le nombre solide 8 à la sensation. » Voici le passage d'Aristote, qu'il interprète ainsi; nous citons la traduction latine de J. Pacius, qui rend le texte mot pour mot : « *Præterea etiam aliter,* docet *intellectum quidem* esse *unam; scientiam vero, duo* (*uno enim modo* est *ad unum*)*; plani vero numerum* esse *opinionem : solidi vero* numerum esse *sensum.* » (*Edit. de Duval*, t. 1, p. 620, A.) Les caractères romains distinguent les mots ajoutés par le traducteur pour suppléer les ellipses.

Nous avons ici la preuve, en général, de la nécessité d'un commentaire pour entendre Aristote, et, en particulier, de la valeur de celui de S. Thomas. Avant qu'il ait parlé, Aristote paraît impénétrable. *L'in-*

que font à Platon Aristote et S. Thomas, ils l'accusent de confondre l'unité de l'être avec l'unité numérique, « *nescivit distinguere inter unum, quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, prout est species quantitatis.* » Nous empruntons ces détails au commentaire de S. Thomas sur le traité de l'âme d'Aristote (*lib.* 1. *lect.* 4).

Il est facile de voir que la théorie de la connaissance dans tous les systèmes panthéistiques, et dans tous les systèmes idéalistes conséquents, repose sur cette base, que le connu est dans le connaissant à la manière du connu ; et telle est évidemment l'intuition pure de Malebranche, au moins en ce qui concerne la connaissance de Dieu.

La théorie d'Aristote et de S. Thomas est établie sur cet autre fondement : le connaissant est dans le connu à la manière du connaissant. *Cognitum est in cognoscente, non eo modo quo est in re cognita, sed juxta modum cognoscentis.* Voilà la différence capitale.

Comment le connu est-il dans le connaissant à la manière du connaissant? Rien de plus simple. Le connu est individu, espèce ou genre, singulier ou universel. Or, pour que l'âme connaisse l'un et l'autre, tout singulier et tout universel, il faut qu'elle soit, à sa manière, semblable à l'un et à l'autre, qu'elle contienne l'un et l'autre, ce qui satisfait pleinement aux deux principes : le semblable

tellect est 1 ; *la science est* 2 ; *l'opinion a le nombre de la surface ; le sens, le nombre du solide.* Quand S. Thomas a parlé, tout s'explique et devient parfaitement clair. M. Th. Martin est moins heureux. Il ne dit ni pourquoi l'entendement est 1, ni pourquoi la science est 2. Quant au rapport de la surface avec l'opinion, et du solide avec le sens, il commet de graves erreurs. Suivant lui, la surface est 4, et le solide 8. Pourquoi cette interprétation? Comment le nombre 4 est-il le nombre de la surface, et le nombre 8 celui du solide? En outre, qu'y a-t-il de commun entre le nombre 4 et l'opinion, entre le nombre 8 et la sensation? Evidemment M. Martin n'a pas compris, et nous avouons ingénument que, sans l'aide de S. Thomas, l'énigme d'Aristote eût été absolument indéchiffrable pour nous.

connaît le semblable; le connu est dans le connaissant.

Le connu étant individu, espèce ou genre, singulier ou universel, le connaissant a deux ordres de facultés qui lui permettent d'être toutes choses, à sa manière, sans cesser d'être lui-même; *anima nata est omnia fieri.* S'agit-il du singulier? il a neuf facultés en puissance (p. liij), indéterminées, faites pour être mises en acte, pour être déterminées par les individus de toute espèce et de tout genre, en sorte que les déterminations qu'elles en reçoivent produisent en elles des formes accidentelles qui sont les images de ces individus, ou plutôt ces individus eux-mêmes dans leur être intentionnel, c'est-à-dire à l'état d'espèces sensibles. S'agit-il de l'universel? pour qu'il soit dans le connaissant, il faut à ce dernier une première faculté, l'intellect agent, qui dépouille l'image de l'individu de tout ce qui l'individualise, qui en sépare toutes les conditions matérielles, et dégage ainsi de la détermination particulière sensible, la détermination universelle intelligible qui s'y trouve à l'état latent, car l'individu contient de cette façon sa différence et son genre, c'est-à-dire son espèce, l'universel. Il faut au connaissant une seconde faculté, l'intellect patient, en puissance pour recevoir, comme son acte, la détermination intelligible ainsi dégagée des principes individuels, et se faire par là à la parfaite ressemblance de toutes les différences, de tous les genres, de toutes les espèces, de tous les universaux. Voilà de quelle façon l'âme devient toutes choses; comment le semblable connaît le semblable; comment le connu est dans le connaissant à la manière du connaissant.

Voilà deux ordres de facultés parfaitement distinctes; et cette distinction est évidemment nécessitée par celle qui divise la connaissance humaine en connaissance sensible et en connaissance intellectuelle, l'une ayant pour objet le singulier sous sa détermination matérielle, l'autre ayant pour objet l'universel sous sa détermination immatérielle.

Est-il aussi nécessaire que l'intellect, c'est-à-dire la

puissance de l'âme qui produit la connaissance intellectuelle, se divise en deux facultés, l'une active et l'autre passive, l'intellect agent et l'intellect patient? La théorie complète de ces deux facultés exigerait d'immenses développements, surtout si nous voulions entrer dans le détail des controverses auxquelles elle a donné lieu. Bornons-nous à l'essentiel.

Cette distinction célèbre entre l'intellect agent et l'intellect patient formulée par Aristote, n'est pas une thèse qui lui soit propre; elle a été agitée et discutée par les autres philosophes grecs. A cet égard, l'école de S. Thomas, et celle de Scot conviennent de certaines généralités. Elles admettent en commun 1° la nécessité des espèces intelligibles; 2° comme conséquence, deux fonctions intellectuelles dont l'une consiste à fournir l'espèce intelligible, de quelque façon que ce soit, et dont l'autre consiste à la recevoir; 3° l'activité de l'une de ces fonctions et la passivité de l'autre; car, avant de connaître, l'intellect est en puissance pour recevoir l'espèce qui l'actualisera et le mettra en état de produire la connaissance, et cette réception, qui exige manifestement une fonction passive, n'est possible qu'à la condition d'une fonction active antécédente, à savoir celle qui donne. Tout cela n'est, au reste, qu'un cas particulier du principe : *Omni passivo ut reducatur de potentia ad actum, correspondet aliquod activum.*

On s'entend généralement là-dessus. On cesse de s'entendre quand il s'agit de déterminer les opérations secondaires de l'intellect agent et le mode selon lequel il opère, comme aussi sur la question de savoir si les deux fonctions sont remplies par une même faculté, ou si elles en réclament deux.

Platon supprime la fonction de l'intellect agent par sa théorie de l'universel. Suivant lui, en effet, l'universel existe séparé, et c'est là son monde idéal archétype; hypothèse inadmissible parce que tout ce qui existe séparé est nécessairement individuel. Avicenne et plusieurs péri-

patéticiens arabes, enseignaient que l'intellect agent était séparé de l'âme humaine, et qu'il n'y en avait qu'un, source unique d'où coulaient dans toutes les âmes les espèces intelligibles. S. Thomas réfute, en plusieurs endroits, ces deux opinions; il les qualifie même, ce qui lui arrive bien rarement. Il dit de celle de Platon, *derisibile videtur*, et de celle d'Avicenne qui prétend commenter fidèlement Aristote, *calumniatur Avicenna.*

Des points controversés entre les thomistes et les scotistes, un seul, par son importance, doit nous arrêter ici. L'intellect agent et l'intellect patient sont-ils deux facultés réellement distinctes, ou deux emplois de la même faculté? Suarez se prononce pour cette dernière opinion qu'il regarde comme probable. Voici ses raisons :

Il ne répugne pas, dit-il, que la même faculté produise les espèces et les reçoive; car, si dans l'ordre sensible la même faculté ne peut pas produire et recevoir, rien ne s'oppose à ce qu'il en soit tout autrement dans l'ordre spirituel. Plusieurs convenances établissent que les choses se passent ainsi dans l'opération intellectuelle. En premier lieu on reconnaît que l'intellect patient a le pouvoir de former des espèces nouvelles, à l'aide des espèces préconçues; pourquoi donc n'aurait-il pas le pouvoir d'en former sans ce secours? en second lieu, si la même faculté produit et reçoit les espèces, l'intellect humain tiendra vraiment le milieu entre l'intellect angélique, et les sens ou la connaissance sensible, parce qu'il n'aura pas les espèces de lui-même *ex se*, comme l'ange, ni il ne les recevra pas d'un agent extérieur, comme les sens, mais il les formera et les recevra à l'occasion des objets, *ex objectis*. En troisième lieu, si l'intellect agent était réellement distinct de l'intellect patient, il arriverait qu'après la mort, dans l'âme séparée, cette faculté demeurerait tout-à-fait oisive, car là il n'y a plus d'espèce sensible, de *phantasma* provenant des sens, d'où se puisse dégager l'espèce intelligible. En outre, et comme confirmation, l'opération de l'intellect agent étant vitale, puisqu'elle est une action de

l'âme en tant qu'âme, cette action est immanente, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas sortir de la faculté qui la produit; car, dans les facultés spirituelles, se mouvant elles-mêmes, on ne saurait assigner deux parties, l'une qui meuve, l'autre qui soit mue, mais ce sont là deux aspects d'un tout indivisible. Conséquemment l'intellect agent ne produira pas les espèces en dehors de lui-même, mais en lui-même. Il les recevra donc en même temps qu'il les produira et sera ainsi tout à la fois agent et patient. Enfin l'agent est plus noble que le patient; donc l'intellect agent est plus noble que l'intellect patient. D'un autre côté le connaissant est plus noble que le non connaissant; donc pour concilier ces deux choses il faut que l'intellect agent et l'intellect connaissant soient la même faculté. (Suarez *de anima*, lib. 4, cap. 8, n. 13).

Ces objections contre la distinction réelle de l'entendement en intellect agent et en intellect patient sont loin d'être insolubles. On y répond ainsi :

Produire et recevoir, être actif et être passif, constituent deux fonctions qui se ramènent nécessairement à deux principes distincts, même dans l'ordre spirituel, lorsqu'elles ont le même objet, *quando circa idem versantur*, puisqu'alors leur fondement est la distinction première et radicale selon laquelle l'être se divise en acte et en puissance. Cela est vrai surtout de l'entendement humain. Ici, en effet, l'objet des deux fonctions, l'espèce qui doit être produite et reçue, est le même. Comment un seul principe suffirait-il? comment l'intellect agent et l'intellect patient seraient-ils la même faculté? l'intellect patient est essentiellement une puissance cognitive; connaître est donc son acte essentiel et unique. Au contraire l'intellect agent n'est pas une puissance cognitive; il est si peu une puissance cognitive que son acte est antérieur à toute connaissance, car il produit les espèces nécessaires, même pour la première connaissance. Il y a donc là deux facultés; l'une, l'intellect agent, principe actif dont toute l'opération consiste à former l'espèce intelligible et à la

donner; l'autre, l'intellect patient, faculté en puissance jusqu'à ce qu'elle ait reçu l'espèce intelligible qui est son acte et par laquelle, devenant active à son tour, elle exerce sa très-unique opération qui est de connaître. Cela posé les convenances d'où Suarez tire ses arguments sont aisées à résoudre.

1° L'intellect patient peut sans doute, à l'aide des espèces préconçues, former des espèces nouvelles; mais comment les forme-t-il, sinon en connaissant et en composant, *cognoscendo et componendo?* Quant à la première espèce, il est nécessaire qu'elle soit formée autrement, c'est-à-dire par une vertu non cognitive, ce qui suffit pour déterminer une faculté distincte.

2° Pour que notre intellect, en tant que pouvoir cognitif, tienne le milieu entre l'intellect angélique et la connaissance sensitive, il suffit que ce caractère mitoyen se trouve dans la connaissance intellectuelle elle-même, ce qui a lieu; car la connaissance intellectuelle n'a point pour objet propre et direct, comme la connaissance sensitive, une chose corporelle dans sa manière d'être corporelle, ni comme la connaissance angélique, une chose spirituelle dans sa manière d'être spirituelle, mais l'essence, la nature des choses corporelles, dans leur mode intelligible ou spirituel.

3° Que fait l'intellect agent dans l'âme séparée? demeure-t-il oisif, parce qu'il n'y a point dans cet état, le corps n'étant plus, d'espèces sensibles d'où il puisse dégager les espèces intelligibles? On présente à l'égard des opérations dont il est alors susceptible des hypothèses très-rationnelles, mais que nous ne devons pas même songer à aborder; et cela est d'ailleurs bien inutile; car qu'importe, après tout, l'oisiveté de l'intellect agent, et quelle inconvenance en résulte-t-il? Est-ce que toutes les facultés de l'âme qui servent aux opérations de la vie sensitive et de la vie végétative ne sont pas oisives aussi, dans cette condition? Elles restent pourtant, tout comme resteront après la résurrection, sans exercice aucun dans les corps des bienheureux,

la puissance augmentative et la puissance générative. L'intégrité de la nature humaine est la vraie convenance, la convenance suprême qui fait ici la loi.

4° De ce que l'opération de l'intellect agent est vitale, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit immanente. Les actes de la vie végétative sont vitaux, apparemment, et cependant ils sont transitifs, ils sortent des puissances, ils se présentent comme des effets réels, hors de leurs causes. De même, quand la volonté, dont les opérations sont vitales aussi, meut et applique l'intellect, est-ce que son acte n'est pas un effet qui sort de sa cause? Rien ne s'oppose donc à ce que l'opération de l'intellect agent soit transitive; à ce qu'elle sorte de cette puissance et meuve l'intellect patient en lui apportant l'espèce. Et quant à ce que dit Suarez, qu'il n'y a pas deux parties dans l'entendement, l'une qui meut, l'autre qui est mue, cette considération ne prouverait quelque chose que si, dans l'opinion qu'il combat, on regardait les deux facultés comme unies dans une faculté supérieure, à savoir dans l'entendement. Mais l'entendement n'est pas une entité propre. On désigne par ce mot les deux facultés dont il s'agit, lesquelles, comme les autres facultés, s'enracinent immédiatement dans l'âme, où elles sont parfaitement distinctes de sa substance, ainsi que nous l'avons démontré plus haut en traitant des propriétés et des accidents. L'intellect agent ne se meut donc pas lui-même; il meut l'intellect patient, d'où il suit que le mouvant et le mu sont réellement distincts, et qu'il n'y a là aucune difficulté.

5° Pour faire disparaître la disconvenance résultant de ce que l'agent est plus noble que le patient, et le connaissant plus noble que le non-connaissant, il n'est nullement nécessaire que ces différents aspects se compensent et s'annulent dans la même faculté; il suffit que les deux facultés soient réciproquement plus nobles et moins nobles l'une que l'autre sous les deux rapports qu'elles soutiennent. Il suffit que l'un des intellects soit plus noble comme agent et moins noble comme non-connaissant, tandis que

l'autre est moins noble, comme patient, et plus noble, comme connaissant.

Ce n'est pas sur ce point seulement, mais sur beaucoup d'autres, que Suarez s'écarte de la doctrine philosophique de S. Thomas. Il atténue tant qu'il peut les différences par des artifices de langage, en sorte qu'elles paraissent légères dans la forme, même quand elles sont au fond capitales et tranchées. Suarez a voulu tenir le milieu entre S. Thomas et Scot, mais son génie l'entraîne du côté de ce dernier.

Sur la question qui nous occupe, la doctrine de S. Thomas est très-arrêtée. Il commente fidèlement à cet égard la doctrine péripatéticienne : *Quidam intellectus est talis ut omnia fiat, quidam talis ut omnia agat;* c'est-à-dire, il y a deux facultés intellectuelles, dont l'une est propre à devenir toutes choses, l'intellect patient, et l'autre, l'intellect agent, propre à former activement les espèces dont l'intellect patient a besoin pour devenir toutes choses. Et que ces deux facultés soient positivement, réellement distinctes, la raison péremptoire en est que leurs actes n'ont rien de commun, car l'un consiste essentiellement à former les espèces sans connaître, et l'autre, à connaître par le moyen des espèces. Nous devons nous contenter d'avoir établi la distinction réelle et les fonctions générales de ces deux facultés dont l'étude complète exigerait un gros volume.

Toutefois nous devons noter ici une différence fondamentale entre la psychologie aristotélicienne et celle de S. Thomas. Aristote dit : *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.* Il faut entendre cela de l'intellect patient, car pour l'intellect agent, le philosophe enseigne que ce dernier est *comme une lumière*, et qu'il remplit à l'égard des espèces sensibles, afin de les rendre intelligibles, le rôle de la lumière physique à l'égard des objets extérieurs pour les rendre visibles. Mais, d'où vient cette lumière et qu'est-elle précisément? Aristote ne le dit pas. S. Thomas au contraire est très-explicite et très-formel là-dessus. Voici ses paroles : *virtus intellectus agentis est lumen quod*

procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, præcipue a Deo. (*Quæst. de mente, art.* 7). Ainsi donc, d'après le saint docteur, la science commence sans doute par les sens, et elle se termine par l'intellect, comme le veut Aristote, mais en outre, l'intellect ne constitue la science qu'au moyen de la lumière qu'il reçoit de Dieu. « C'est pourquoi, ajoute S. Thomas, toute science nous est comme originellement donnée dans la lumière de l'intellect agent, sous la forme de ces conceptions universelles ou principes premiers, que nous révèle immédiatement la lumière dont il s'agit, principes qui nous servent à juger les autres choses, et en qui nous en avons la préconnaissance. » (*Ibid.*) Cependant, remarquons-le bien, dans l'état actuel de notre nature, cette lumière, qui vient de Dieu, ne découvrirait rien à notre entendement qui ne la verrait pas elle-même, si la connaissance sensible ne lui fournissait *copiam phantasmatum*, c'est-à-dire les espèces sensibles que la lumière de l'intellect agent rend intelligibles, et qui emportent ainsi les principes universels ou premiers. S. Thomas le déclare fréquemment dans ses œuvres, et c'est en cela surtout qu'il tient visiblement le milieu entre les sensualistes purs et les idéalistes purs.

Prenons maintenant un exemple qui mette en jeu les facultés de la connaissance sensible et celles de la connaissance intellectuelle. Nous avons nommé (p. liij) toutes celles qui servent à la connaissance sensible, et nous avons dit qu'elles étaient bornées à la perception du singulier. Celui qui mange une pomme, la touche, la voit, la sent, la savoure, l'entend craquer sous sa dent. Voilà donc ses cinq sens extérieurs en acte. Ces déterminations ou espèces sensibles ainsi reçues arrivent presqu'à la fois au premier sens interne qui est le sens commun, où elles se distinguent les unes des autres. Parmi ces déterminations, les unes sont des images, les autres sont des concomitances unies aux images; les unes sont reçues directement dans l'imagination, les autres vont directement dans la mémoire. La faculté qui compare et qui juge chez

l'homme, *cogitativa*, qui juge sans comparer chez les animaux, *æstimativa*, paraît à son tour, et de ces déterminations elle en tire d'autres pour elle-même qui lui font dire : cette pomme n'est pas une chimère; sous les apparences, il y a du réel; elle ressemble à un bec de lièvre; elle est trop faite; elle sent le moisi; elle a été conservée dans un endroit humide; etc. Il y a là de nouveaux éléments pour l'imagination et pour la mémoire, et en définitive, tout se conserve dans celle-ci; elle garde le souvenir de l'image, le *phantasma* de la pomme, et sous cette image le souvenir des effets qui sont les signes des qualités et des rapports perçus par la cogitative. La connaissance sensitive a donc un instant façonné l'âme à l'image de cette pomme, et l'âme s'en souviendra, c'est-à-dire que l'occasion étant donnée, dans le sommeil ou dans la veille, l'imagination et la mémoire reproduiront le *phantasma* de la pomme avec tout ce qu'il enveloppe à l'état intentionnel, substance et accidents.

Tel est le rôle des facultés qui n'opèrent qu'à l'aide d'un organe corporel. Quand le *phantasma* de l'être individuel est produit et proposé à l'entendement, il y voit quelque chose que ne pouvait pas y discerner la connaissance sensible; il y voit la nature de cet être, son genre et sa différence, son essence, ce qu'exprimera la définition. Il voit cela à l'aide des deux facultés supérieures dont nous avons parlé, l'intellect agent qui tire cette nature de la matière où elle est individualisée, et l'intellect patient qui la reçoit comme une forme dont il a besoin pour passer de la puissance à l'acte. Et lorsqu'il l'a reçue de l'intellect agent, il se trouve comme fécondé, et il enfante (1). L'espèce intel-

(1) N'est-ce pas là, comme le remarque S. Augustin, un symbole spirituel du mariage, dans le sanctuaire de l'âme humaine, parfaitement analogue aux symboles si grâcieux du même genre, découverts par Linnée dans ce qu'il appelle *sponsalia plantarum?* Cette rencontre, à deux mille ans de distance, dans des objets si divers, cette psychologie du stagirite, si bien d'accord avec l'analyse physiologique des plantes du grand naturaliste suédois, n'est-elle pas merveilleuse?

ligible impresse qui l'a mis en acte est ce qui le féconde, et ce qu'il enfante c'est l'espèce expresse (1), c'est-à-dire la nature même de l'individu extérieur, non pas dans son être réel, mais dans son être intelligible. C'est là le verbe intérieur, le *verbum mentis*, qu'exprimera le verbe extérieur. Où il faut bien remarquer que ce verbe intérieur qui met dans le connaissant tout ce que le connu enveloppe d'universel, comme le *phantasma* y a mis toutes ses déterminations individuelles, n'est pas l'objet ultérieur de la connaissance. Il la termine sans doute intérieurement; mais le verbe et le *phantasma* sont ultérieurement les moyens par lesquels l'âme atteint et connaît, dans son être réel, l'objet extérieur qui existe en elle, dans son être intentionnel par les sens, dans son être intelligible par l'entendement; le verbe et le *phantasma* sont comme deux lentilles au travers desquelles l'âme voit d'un seul regard le singulier et l'universel dans l'objet extérieur, son individualité et sa nature.

Cette théorie exprime-t-elle rigoureusement dans sa réalité vraie le mécanisme de l'opération intellectuelle? Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'au point de vue humain, en y employant toute la perspicacité dont la raison est capable, toute la prudence et toute la circonspection qu'exige le bon emploi des méthodes selon lesquelles elle doit opérer, il nous paraît impossible d'arriver à quelque chose de plus satisfaisant et de plus complet. S. Thomas trouve dans cette théorie des ressources merveilleuses pour pénétrer dans le secret de la vie naturelle et même de la vie divine, jusqu'à la limite qui est la borne infranchissable de l'esprit humain dans sa condition actuelle. C'est surtout de la comparaison du verbe humain avec le Verbe divin qu'il fait sortir des considérations qui étonnent non moins par leur clarté et leur solidité que par leur puissance explicative. Il s'est surpassé à cet égard, autant qu'il nous est permis d'en juger, dans la première leçon de son commentaire sur

(1) L'espèce impresse et l'espèce expresse sont définies plus haut, p. liv.

l'Evangile de S. Jean, chef-d'œuvre incomparable de science théologique, et dans sa Somme contre les Gentils (liv. 4, chap. 11). On trouvera dans notre *Compendium*, un long extrait de ce chapitre où S. Thomas remonte la chaîne des êtres en partant des minéraux, et montre, sous leurs conditions, les degrés de la vie, de la plante à Dieu.

Disons maintenant un mot d'Arnaud et de Reid. Ils ont attaqué l'un et l'autre l'idée représentative, et ils ont eu raison contre cette transformation inintelligente et inconséquente des espèces aristotéliciennes. L'école de Bacon et celle de Descartes admettaient en commun l'idée image. La controverse les conduisit à regarder l'idée, ainsi comprise, comme l'objet propre et ultérieur de la connaissance. Arnaud attaqua Malebranche, parce que Malebranche disait : Je ne vois pas les corps, je vois en Dieu l'idée des corps. Si Malebranche avait dit : Mon âme, naturellement unie à mon corps, voit les corps extérieurs, à la condition qu'il y ait en moi une détermination à leur image que j'appelle l'idée représentative, Arnaud n'eût pas songé à attaquer Malebranche. En Angleterre, Berkeley nia résolument les corps, se fondant sur ce que nous ne voyons que des idées; et après lui, Hume, meilleur logicien encore, nia les esprits aussi bien que les corps, par cette raison : qu'il s'agisse de l'âme ou qu'il s'agisse des corps, nous ne voyons que des idées; il n'y a donc que des idées. Reid crut indispensable, pour réfuter le scepticisme de Hume, d'exterminer radicalement l'idée image; il alla si loin qu'il ne voulait pas même admettre que l'imagination et la mémoire fussent des facultés représentatives. La philosophie écossaise a été corrigée sur ce point par le docte M. W. Hamilton, professeur de l'Université d'Edimbourg, l'un des plus savants philosophes et des plus illustres métaphysiciens de notre temps. La théorie aristotélicienne et thomistique des espèces n'a point été engagée dans ce débat, car si l'espèce est l'objet intérieur de la connaissance, elle n'est que le moyen d'atteindre l'objet extérieur. Elle est incontestablement marquée de ce double caractère,

comme le démontre le phénomène du rêve. Pendant le rêve, en effet, l'espèce est évidemment en nous, et elle s'objective évidemment aussi hors de nous, puisque nous la voyons et nous la touchons comme avec l'œil et avec la main.

2. Le terme et le but de l'opération intellectuelle est la science telle que l'exige la nature humaine. Cette nature peut-elle, sous ce rapport, tout ce qu'elle exige? Pour répondre catégoriquement à cette question, il n'y a qu'une chose à faire; il faut rigoureusement déterminer la nature humaine sous ses conditions essentielles.

Les théologiens distinguent la nature pure, la nature intègre, la nature innocente, la nature tombée, la nature réparée. Le premier de ces cinq états, est celui qui sert de fondement à tous les autres. L'état de nature pure, c'est la nature humaine elle-même avec ses constitutifs intrinsèques et ce qui en découle nécessairement. Si telle était sa condition, l'homme naîtrait sans péché, sans grâce sanctifiante, sans vertus infuses, sans secours surnaturels d'aucune espèce, sujet aux maladies, à la mort, à l'ignorance et à la concupiscence, n'ayant à attendre de la part de Dieu que les secours exigés par cette condition. Nous considérerons ici la nature sous cet unique rapport.

Les théologiens ne s'en sont pas occupés seuls; les philosophes s'en sont occupés aussi. On n'ignore pas que l'hypothèse d'un état de nature, envisagé comme point de départ du genre humain, est opposée par les incrédules des temps modernes à l'origine historique basée sur le témoignage de l'Eglise et des saintes Ecritures. On n'ignore pas que la prétention des incrédules, est de démontrer que l'homme, abandonné à lui-même, s'est pleinement suffi pour tout inventer, la société, le langage, la religion, les sciences, les arts. C'est bien là, n'est-il pas vrai, la prétention des incrédules modernes? La controverse se généralisant ainsi, il a bien fallu discuter la question des origines, et prouver aux incrédules que leur prétention était mal fondée. Cette guerre a été soutenue, du côté des catholiques, par des hommes d'un grand talent et d'une

grande vertu, laïques pour la plupart, et les thèses qu'ils défendaient contre les rationalistes ont été adoptées par une génération à laquelle ils avaient communiqué leurs sentiments, et qui est montée sur la brèche à son tour. Cette génération ne forme pas une école; car ses maîtres ne sont pas des philosophes de profession; car elle n'a aucune de ces deux marques qui constituent une école l'unité de méthode ou l'unité de science. Cette génération est une armée qui a un drapeau sur lequel est écrit *tradition*, et que chaque soldat défend comme il sait et comme il peut.

Les rationalistes nous appelaient, l'école théocratique; c'était là leur injure. On nous en jette maintenant une autre, et celle-là n'est pas de la main de nos ennemis; on nous apprend que nos chefs et nos modèles, les de Maistre et les Bonald n'étaient que des *traditionalistes*. Un homme d'école fait un livre pour prouver que M. de Bonald est un homme d'école, et que même il en a fondé une. Et comme le meilleur moyen d'en finir avec une école est de lui couper la tête, on sabre impitoyablement cette tête, non sans lui en demander souvent pardon, mais pour ne l'en frapper que mieux. Etrange fortune que celle de M. de Bonald! M. J. Simon a fait des articles pour prouver qu'il était sensualiste; l'un des fils de l'illustre mort, écrivait dernièrement pour prouver que l'auteur de *la Législation primitive* était cartésien; son nouvel adversaire le qualifie de traditionaliste! M. de Bonald n'est ni professeur de philosophie, ni fondateur, ni adepte d'aucune secte philosophique; il est simplement un homme de génie, un athlète puissant dans les luttes sociales et religieuses de notre époque, un grand cœur et une haute raison, peu en garde contre les inconséquences heureuses, qui sauvent instinctivement le bon sens de ces impertinences de logique, dont nous ne nous défions pas assez, nous autres hommes d'école. Il fallait respecter ce nom. Il n'était nullement nécessaire de le mettre en scène pour s'autoriser à justifier l'hypothèse de l'homme isolé, et à rui-

ner par là de fond en comble ce malheureux traditionalisme. Il suffisait pour cela de bien préciser la nature humaine et ses conditions. C'est ce que nous allons faire nous-même dans un but opposé.

L'homme est de sa nature un être social; *animal politicum*, a dit celui qui l'a défini également *animal rationale*. S. Augustin s'exprime ainsi là-dessus : « *Sociale quiddam est humana natura.* » (*De conj. bono*, cap. 1). Les autorités ne manquent pas. L'unique point de vue pour bien découvrir dans leur vraie portée les conditions essentielles de la nature humaine, c'est l'enfant. Or l'enfant, c'est le mariage indissoluble; le mariage indissoluble, c'est la famille; la famille, c'est la société; la société, c'est Dieu. Le mariage indissoluble est de droit naturel; car si dans l'ancienne loi le divorce a été permis, *propter duritiam cordis*, c'est-à-dire, comme l'explique S. Thomas, parce que les Juifs *proni erant ad occisionem uxorum*, il fut toléré comme un moindre mal pour éviter un mal plus grand, *permissum fuit minus malum ad excludendum majus malum.* (*Sum. cont. gent.*, lib. 3, c. 123). L'homme n'aurait-il qu'une fin purement naturelle, que la religion, c'est-à-dire un dogme, une morale, un culte public et privé, seraient aussi de droit naturel. La tradition, considérée comme la transmission de la vie avec ce que sa conservation demande, est également de droit naturel. *Possessiones ad conservationem naturalis vitæ ordinantur; et, quia naturalis vita, quæ conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem conservatur in filio, secundum naturam est conveniens ut in his quæ sunt patris succedat et filius.* » (*Cont. Gent., ibid.*)

Prenons donc la nature humaine dans l'enfant et voyons ce qu'elle exige, car, *natura est primum in unoquoque, proindeque principium aliorum.* (*Sum. theol.*, 1 part., quæst. 82, art. 1). Par cela même que l'enfant reçoit la vie, il a droit à la nourriture, à la protection, à l'éducation; il a droit à l'enseignement moral et religieux; il a

droit à l'indissolubilité du lien conjugal, parce qu'il a droit à l'héritage; il a droit à un père et à une mère en état de lui procurer tous ces secours, dont un seul, celui de l'indissolubilité du mariage, est de droit secondaire; les autres sont de droit strict et rigoureux. Dieu a voulu que l'enfant reçût la vie; il lui doit tout cela.

L'état de nature pure ne pouvait donc ne pas être, en supposant que Dieu l'eût décrété, une institution divine. Pourquoi? S. Thomas va nous l'apprendre.

L'être complet et achevé, en tout genre, dit le saint Docteur, précède toujours l'être incomplet et inachevé; l'être en acte, l'être en puissance; l'être *in facto*, l'être *in fieri*. Cuvier voyait la nature à cette lumière, quand il posait cet axiome : il faut, pour chaque espèce et pour chaque germe, remonter à un premier parent. Suffira-t-il à l'enfant que son père et sa mère soient adultes quant au corps, s'ils ne le sont pas quant à l'âme; que leur corps soit formé, et que leur raison ne le soit pas? Quel est précisément le pouvoir naturel de cette raison? peut-elle se former elle-même? a-t-elle besoin d'un secours extrinsèque? Saint Thomas s'explique formellement à cet égard, tant dans sa Somme théologique, que dans sa Somme philosophique. *Ratio humana*, dit-il, *multum deficiens est in divinis*; c'est pourquoi, *necessarium fuit hominem instrui revelatione divina*, même sur les choses, *quæ de Deo ratione humana investigari possunt*. Si, en effet, la raison de l'homme était livrée à ses propres ressources pour trouver les vérités qu'il a besoin de connaître avec certitude dès le premier instant de sa vie morale, parce qu'elles constituent sa fin, peu y parviendraient, après beaucoup de temps et en y mêlant beaucoup d'erreur; *pauci, per multum tempus, cum admistione multorum errorum*. L'état de nature pure, exige donc une révélation positive, de quelque manière qu'elle se fasse; une révélation qui forme la raison du couple par lequel sera instituée la famille; révélation où seront tracés les devoirs de l'homme et de la femme envers Dieu, leurs devoirs réciproques, leurs de-

voirs envers l'enfant; révélation qui ne pourra régler le commerce intellectuel et moral, qui est de l'essence de la famille, sans son instrument essentiel, sans la parole. L'homme, de sa nature, n'est donc pas seulement un être raisonnable, social, religieux; il est en outre enseigné de Dieu, et âme parlante, selon la remarque de M. de Maistre.

Il est âme parlante, car sa nature est toute en communications qui intéressent au plus haut degré la vie religieuse, morale et physique de la famille. Dieu veut la famille, puisqu'il veut un être qui n'est possible que par elle; il doit la parole, c'est-à-dire un langage particulier à la famille créée et instituée par lui pour être la souche de toutes les autres.

Ce qui précède est le fidèle exposé de ce qu'il y a de commun, de capital, d'irréfutable, suivant nous, dans le sentiment de ceux qui croient à la nécessité d'une tradition ayant Dieu pour auteur. C'est là ce qu'il fallait discuter, et non pas le syllogisme particulier de tel ou tel traditionaliste, si l'on voulait sérieusement combattre cette doctrine.

Il est facile maintenant d'apprécier l'hypothèse de l'*homme isolé*. Une hypothèse, pour être admise à examen et à discussion, doit être basée sur la nature des choses ou sur des faits bien observés, sur l'un ou l'autre de ces deux fondements, ou sur tous les deux à la fois. Celle dont il s'agit est contraire aux faits, et on l'accorde; elle est aussi contraire au droit, car elle est le renversement et la négation de la nature humaine, comme nous venons de le démontrer. L'homme isolé est évidemment impossible, et il n'y a pas à philosopher sur cette hypothèse autrement que pour arriver par un chemin fort droit et fort court à cette conclusion.

L'homme, c'est nécessairement la famille. Demandez-vous ce que serait l'homme, ce que pourrait sa raison dans une famille qu'il aurait à gouverner, à nourrir et à instruire, dans une famille à l'état de nature pure, où

Dieu n'eût pas mis ce qu'il doit à l'enfant, un maître formé et la parole. Cette hypothèse ne serait pas aussi déraisonnable que la précédente; c'est celle des déistes. Or le premier, le plus solide argument contre cette supposition, c'est qu'elle est contraire au droit naturel et injurieuse à Dieu. Rien n'empêche pourtant de continuer l'examen en posant ainsi la question : Si, par impossible, Dieu n'eût pas fait tout ce qu'il devait, que serait-il arrivé? Autre chose sans doute que ce qu'il se proposait en voulant la nature humaine sous certaines conditions que, par hypothèse, il n'aurait pas remplies. Mais enfin, quoi? l'homme n'aurait-il pas pu s'élever à la connaissance de Dieu et inventer le langage?

A la première question nous répondrons : les Païens, les Grecs, avaient une langue parfaite et une raison très-cultivée. Prenons les plus savants. S'entendirent-ils sur Dieu et sur l'âme? Imaginez un concile dans lequel figureraient Thalès, Pythagore, Xénophane, Parménide, Zénon, Démocrite, Anaxagore, Archélaus, Socrate, Platon, Aristote, Epicure, Pyrrhon, Sextus-Empiricus, et tant d'autres docteurs en philosophie, et dites-nous s'il sortirait de là un *credo* et un décalogue, assez exacts pour conduire l'homme à sa fin naturelle, assez certains et assez évidents pour s'imposer à la conscience des pères du concile et du genre humain, qui n'a ni le temps, ni les moyens de philosopher? L'histoire parle pour vous. Le concile de la raison humaine, ne voulant s'appuyer que sur elle-même, est en permanence depuis trois mille ans. Où en est la libre pensée? Pourquoi demandez-vous ce que peut la raison humaine, sans aucun secours, lorsque vous la voyez si mal aboutir quand elle veut marcher seule, même avec les meilleurs instruments qu'elle puisse souhaiter, avec une expérience de trois mille ans, en face d'une tradition divine qui n'est jamais restée sans témoignage devant les peuples. La raison toute seule, ainsi équipée et munie, tant qu'elle ne s'avouera pas à elle-même qu'elle est *multum deficiens in rebus divinis*, tant qu'elle

méconnaître la nécessité d'une révélation *propter certitudinem*, même à l'égard des choses *quæ de Deo investigare potest per naturalia sua*, ce qu'il y aura de vrai dans sa connaissance de Dieu, connaissance souverainement importante pour la fin de l'homme, sera toujours mêlé de beaucoup d'erreurs, *cum admistione multorum errorum*. Voilà l'opinion de saint Thomas sur ce premier article.

L'homme peut-il inventer la parole? Pour qui sait lire, saint Thomas a tranché la question en la prenant au point de vue de l'enfant, qui doit être nourri, instruit et discipliné, *qui indiget alimento, instructione et repressione*. C'est là une conséquence du principe général : « en toutes choses l'être en acte, l'être complet et achevé, précède l'être en puissance, l'être incomplet et inachevé. » Mais écartons ce principe, et tâchons de nous rendre compte de ce que pourrait la raison humaine, si notre race procédait d'un ménage créé à l'état adulte, et livré à lui-même, sans enseignement positif et sans l'usage d'une langue particulière infuse.

L'homme est fait pour parler, comme il est fait pour voir et pour entendre. Dans la famille, il en a à chaque instant le besoin et le devoir; il faut qu'il parle, il faut qu'il écoute, il faut qu'il réponde. Il faut qu'il parle à Dieu; et s'il n'a pas la prière vocale, fera-t-il oraison? Il faut qu'il parle à sa femme, à son enfant. Il a tous les organes de la parole; il n'a pas la parole elle-même. En cet état peut-il se communiquer aux autres, et se communiquer pleinement à lui-même? Saint Augustin dit quelque part que l'homme prend plus de plaisir d'être avec son chien qu'avec un homme qui ne parle pas la même langue que lui. L'état réciproque des membres de la famille muette ne serait-il pas le même?

La pensée humaine, même purement empirique, c'est-à-dire ne dépassant pas l'horizon de l'expérience, poursuit à chaque instant mille routes où elle se verrait très-imparfaitement elle-même, et où elle serait totalement incommunicable, si elle manquait du signe artificiel. Elle consiste

surtout en comparaisons, en rapprochements, en nuances, en abstractions de toute espèce que les signes naturels sont impuissants à exprimer. La vie intellectuelle et morale n'existe pas pour l'homme, s'il n'a pas les principes, les vérités premières, s'il ne peut pas formuler en maximes ses aperçus généraux. Les signes naturels lui sont-ils de quelque secours pour cela? Il a une faculté toujours prête à s'élever du particulier au général, et dont il abuse hélas! si souvent. Comment la satisfera-il? quel parti tirera-t-il, pour lui-même et pour les autres, de l'universel? N'est-il pas évident qu'il faut au monde intelligible, que l'homme porte dans son âme, autre chose, comme moyen de manifestation, que la figure des êtres particuliers dont se compose le monde physique. Ces figures sont des signes naturels; les signes naturels sont essentiellement le particulier. Le mot n'est pas cela. Le mot est une forme artificielle qui, par elle-même, ne représente rien, et dont la fonction unique est de représenter la pensée humaine; il n'est fait que pour cela. Le mot est le vrai corps de l'universel, et l'homme ne pourra jamais voir clairement et à loisir le verbe intérieur, le fixer dans sa mémoire, en tirer par l'attention, la réfléxion, l'analyse et le raisonnement tout ce qu'il renferme, s'il n'a pas le verbe extérieur, s'il n'a pas le mot. En ce sens, il est très-vrai que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée, car la pensée qui consiste surtout en abstraction, n'apparaît bien, même à celui qui l'a, que lorsqu'il en a rapproché, quelquefois après beaucoup d'essais, le mot qui lui va et auquel elle s'incorpore aussitôt d'elle-même. Une faculté qui surpasse la matière nous donne l'universel; mais cet universel serait à peu près comme s'il n'était pas, si l'ayant retiré des choses, nous ne le mettions pas dans des mots. L'intellect est la faculté d'un être essentiellement composé d'âme et de corps, de forme et de matière. Notre connaissance tient de cette double nature. Elle part du sensible pour retourner au sensible en passant par l'intelligible; elle abstrait l'universel de l'être extérieur qui tombe sous les sens, pour

l'attacher à un être extérieur aussi, mais purement artificiel, à une forme dont toute la raison d'être est de servir à l'opération intellectuelle.

Qu'est-ce que le mot? le mot précède-t-il le discours, ou bien le discours précède-t-il le mot? le doigt précède-t-il la main? le nez précède-t-il le visage? en d'autres termes, la partie précède-t-elle le tout? Ces questions sont les mêmes. Comment la partie du discours précéderait-elle le discours? Nous avons besoin de mots, et il n'y a de mots que dans une langue particulière.

Qu'est-ce qu'une langue? Une langue est une synthèse, un système de formes en rapport avec elles-mêmes, en rapport avec l'esprit humain dont elles sont l'instrument, en rapport avec les choses qu'elles ont pour but de figurer dans leur être intentionnel et intelligible. En elle-même une langue est une construction scientifique des plus délicates et des plus compliquées. Pour concevoir et exécuter ce mécanisme, il faudrait calculer une multitude de rapports et de fonctions, et cependant ramener tous les cas particuliers possibles à un petit nombre de combinaisons simples et faciles. Comme instrument de l'esprit humain, il faut qu'une langue ouvre à tous les mouvements de la raison, de la volonté et des passions, des routes qui leur soient exactement appropriées. Comme signifiant les choses, elle en suppose la science; comment, en effet, nommer ce qu'on ne connaît pas? Le langage articulé est un véritable organisme, aussi difficile à inventer que l'organisme d'un animal; l'organisme de la vie intellectuelle et morale, que l'homme ne pouvait pas plus inventer et construire qu'il ne pouvait inventer et construire l'organisme de sa vie physique. Sans cet organisme, la pensée est prisonnière, et elle se consumerait elle-même en vains désirs, en aspirations impuissantes, en efforts stériles, car elle aurait le levier sans le point d'appui, l'universel sans le langage articulé, le verbe intérieur sans le verbe extérieur. Il faut donc s'en tenir à cette conclusion si simple du bon sens : l'homme parle parce qu'on lui a parlé.

*****

Quand on a lu les considérations si profondes et si lumineuses de M. de Maistre sur cette question, on s'étonne de voir paraître, avec tant d'assurance, de prétendues objections, n'ayant d'autre base que l'hypothèse de l'*homme isolé*. Pourquoi faire ces concessions aux rationalistes, et fortifier ainsi cette idée d'un état de nature d'où l'homme, muet, ignorant, tyrannisé par la concupiscence, par l'orgueil, par toutes les formes de l'amour propre, se serait élancé à la conquête de la parole, de la science et de la vertu?

La possibilité de l'état de nature pure est de foi; elle a été décrétée contre Baius, dont le sentiment était que Dieu ne pouvait pas créer l'homme sans la justice originelle. Mais les conditions de cet état n'ont pas été définies par l'Église; or, en présence de l'enseignement rationaliste, il est bon de ne pas construire des systèmes sur cet état de nature pure, sans déterminer préalablement avec le plus grand soin ces conditions. La nature de l'homme est donnée; prenons-la telle qu'elle est. Dieu peut faire tout ce qui ne répugne pas; cela va sans dire. On nous accordera toutefois qu'un relatif étant donné, il faut nécessairement en tenir compte pour savoir ce qui répugne ou ne répugne pas. Or, premièrement, l'hypothèse de l'*homme isolé* répugne ouvertement à la nature humaine telle que Dieu l'a faite; donc elle doit être rejetée, avec tout ce que l'on tire directement de cette possibilité chimérique. En second lieu, l'homme n'aurait-il qu'une fin naturelle, que, d'après S. Thomas, ainsi entendu par Billuart et d'autres, il aurait besoin d'une révélation, même pour les choses que sa raison peut à la rigueur découvrir, et nous en avons rapporté plus haut les preuves démonstratives. En troisième lieu, il est naturel à l'homme de parler; il a besoin d'un langage pour atteindre sa fin naturelle; la doctrine révélée qui lui est nécessaire le suppose; le gouvernement de la famille l'exige; il reçoit donc le langage comme moyen indispensable de sa vie intellectuelle et morale. En quatrième lieu il est certain que la nature pure différerait de la na-

ture tombée, en ce que celle-ci est malade et blessée et que l'autre ne le serait pas.

Deux opinions bien différentes furent exposées là-dessus au concile de Trente, selon le témoignage de Pallavicini (*Hist. conc. Trid. t.* 1. *p.* 673), par Ange Pascal et Balthazar Eredia, tous deux évêques, tous deux de l'ordre de S. Dominique. Le premier soutint que le péché originel est une pure privation de la justice originelle, et rien de plus; le second, que ce péché n'est pas seulement une privation, mais qu'il est en outre quelque chose de positif. Il le compare aux maladies qui sont, sans doute, la privation de la santé, mais qui consistent positivement dans les mauvaises humeurs du corps, *quæ res, non rerum privationes sunt.* A l'appui de ces sentiments contraires, ils apportèrent l'un et l'autre des textes de S. Thomas, textes que Pallavicini passe entièrement sous silence.

Comment la doctrine de S. Thomas a-t-elle pu donner lieu à des interprétations si opposées? Le voici. Dans les ouvrages qui ont précédé la Somme théologique, notamment dans son Commentaire sur le livre des sentences, et dans la question sur le mal, le saint docteur enseigne que le péché originel n'est pas un *habitus* proprement dit, mais une certaine inclination habituelle, qui n'a rien de positif en soi, et qui ne provient que de la soustraction de la justice originelle, c'est-à-dire de ce que la concupiscence n'est plus retenue par le frein de la grâce sanctifiante. Mais, dans sa Somme théologique, S. Thomas approfondissant davantage cette question, *altius contemplans naturam peccati originalis*, selon l'expression de Cajetan, *novam tradidit doctrinam, alterius non oblitus.* Cette nouvelle doctrine, qui est son dernier mot, modifie la précédente, par la distinction entre l'*habitus* qui dispose une faculté à bien ou mal agir, *ad bene vel male agendum*, et l'*habitus* qui dispose une nature à être saine ou malade, *ad bene vel male se habendum.* Le péché originel n'est point un *habitus* de la première espèce, si ce n'est indirectement, *per remotionem prohibentis*, par la privation de la justice originelle,

comme S. Thomas se commente lui-même ailleurs, *et sic glossavit seipsum alibi*, dit Cajetan. Le péché originel est un *habitus* de la seconde espèce, *in ordine ad naturam, ut ægritudo*, et sous ce rapport il n'est pas une privation, mais une qualité réelle, l'opposé de la privation (*Œuvres comp. de S. Thomas, édit. de Rome*, t. XI, p. 179, *Comm. de Cajetan*).

Ecoutons S. Thomas lui-même : *Peccatum originale habet privationem formalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus* (Prim. sec. q. 82, art. 1, *concl.*). Il distingue, ainsi que vient de nous le dire son commentateur, deux sortes d'*habitus* : l'un par lequel la puissance *inclinatur ad agendum*, comme les sciences, les vertus; et le péché originel n'est pas cela; l'autre est une disposition par suite de laquelle *natura ex multis composita bene se habet, vel male ad aliquid, et præcipue quum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate, et hoc modo peccatum originale est habitus* (ibid. Conc.) Le péché originel est comme une maladie qui n'est pas seulement la privation de la santé, mais encore un désordre réel dans les humeurs du corps, un état morbide positif. C'est pourquoi l'effet de ce péché s'appelle *languor naturæ*. Plus loin (q. 109, art. 2, concl.) S. Thomas dit que l'homme *in statu naturæ corruptæ* peut, à la vérité, faire par lui-même *aliquod bonum particulare*, comme de bâtir des maisons, planter des vignes, *et alia hujusmodi*, avec le secours ordinaire de Dieu qu'exige toute créature, *auxilium primi moventis*; mais qu'il ne peut pas faire tout le bien de sa nature, à moins qu'il ne soit guéri par un secours extraordinaire, *auxilio medicinæ*.

Tel est le fondement de la divergence que nous avons signalée entre les disciples eux-mêmes du docteur angélique. Autant qu'il nous est permis d'en juger, il nous semble que sa dernière opinion explique et modifie la première; qu'il se corrige, sans se contredire au fond; qu'il fait surgir

un nouvel aspect de la question auquel il applique une solution nouvelle, tout en laissant intact l'aspect qu'il avait d'abord considéré et la solution qu'il avait donnée.

S. Anselme passe pour le premier auteur de l'opinion suivant laquelle le péché originel est une pure privation, et Pierre Lombard comme ayant introduit dans l'école, d'après S. Augustin, le sentiment contraire. Cette controverse, antérieure à S. Thomas, devait naturellement attirer son attention, et tout prouve qu'après l'étude la plus longue et la plus sérieuse, il s'est prononcé finalement en faveur du maître des sentences. La concupiscence est-elle péché? Non, après la régénération baptismale, comme l'a défini le saint Concile de Trente contre les hérétiques. Qu'elle le soit ou ne le soit pas avant le baptême, le Concile ne voulut point trancher la question. Il laissa libres les sentiments contraires exprimés à cet égard dans son sein par les théologiens. Nous nous rangeons du côté de ceux qui disent, avec le dominicain Contenson : *Neque enim credendum est importunam illam et impuram pronitatem nos totos ad sensibilia rapientem esse naturæ puræ proprietatem* (*Vinc. Contenson*, t. I, liv. 7, p. 182).

Contenson s'autorise du passage suivant de S. Thomas : *Aliquid potest esse naturale homini dupliciter : uno modo in quantum est animal, et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile secundum sensum, communiter loquendo; alio modo in quantum est homo, id est animal rationale, et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis. Concupiscentia ergo per quam prona est vis concupiscibilis ut feratur in delectabile sensus præter ordinem rationis, est contra naturam hominis in quantum est homo, et ita pertinet ad peccatum originale* (Quæst. disput., quæst. 4, art. 2, concl. ad 1). — Pierre Dens, auteur d'une théologie classique estimée, résume exactement l'opinion que nous adoptons, en disant que l'homme, par suite du péché originel, naît *in statu pejori quam si conditus fuisset in puris naturalibus*. Il ajoute : *homo in statu naturæ lapsæ*,

differt ab homine, qui in statu naturæ puræ crearetur, sicut spoliatus ac vulneratus a nudo.

Concluons : Les conditions de la nature pure, telles que nous les avons plus haut établies, nous paraissent incontestables; sa différence avec la nature tombée est au moins très-probable. Ainsi présentée, cette hypothèse se distingue profondément de celle des rationalistes; elle permet à la philosophie de servir de préambule à la foi, en résolvant la question si grave des pouvoirs naturels de la raison humaine dans un sens favorable à la révélation, et en fondant les motifs de crédibilité en ce qui touche le péché originel, ce qui intéresse au plus haut degré l'enseignement philosophique qu'il faut opposer dans les collèges à l'enseignement tel que le propageait sous le régime de juillet, tel qu'aspire à le propager encore le socinianisme moderne, comprimé mais non pas changé.

La spéculation pure est aisée, et l'abondance des systèmes le prouve. Les théologiens n'en sont pas plus sobres que les philosophes. Le possible repose évidemment sur le principe de non-contradiction. Mais quand on passe du possible au réel, comme le réel est un relatif particulier, le chapitre de ses conditions est d'une importance capitale. La convenance joue alors le premier rôle, et c'est pour cela que l'on trouve si fréquemment dans S. Thomas *conveniens est* ou *inconveniens est*. Dieu, dit-on, aurait pu faire ceci, ou cela, dans sa puissance absolue. Et ce qu'il y a de bizarre, c'est que les opinateurs qui règlent ce que Dieu aurait pu faire ou ne pas faire de l'homme, vous imposent au nom de la science une certaine part qu'ils vous assignent et dont il faudrait vous contenter, si Dieu l'eût voulu. Je ne reconnais pas à l'homme, pour mille raisons, le droit qu'il s'arroge en ces matières. Il y en a qui vous disent : il vaut mieux être en enfer que de n'être pas, car l'être est un bien toujours préférable au néant. Oui, mais en enfer on hait Dieu, et suivant nous, il vaut mieux n'être pas que de haïr Dieu. On dit : si Dieu ne vous eût donné que la vie actuelle et rien de plus, la vie

temporelle avec ses joies, mais aussi avec ses misères et ses mauvais côtés, et la mort éternelle au bout, ce serait un grand bien dont il faudrait le remercier. A quoi je réponds : le bien, l'unique bien d'une créature intellectuelle et morale, est de connaître et d'aimer Dieu, car tous les autres dépendent de celui-là comme moyen ou comme conséquence. Quand Dieu est connu, il existe pour la créature une garantie suprême et infinie, une sécurité inébranlable au sein de laquelle elle se dilate par un *amen* absolu au bon plaisir divin. Tout ce que Dieu fait est bien fait; *amen!* Mais qui êtes-vous pour me dire : Dieu devait faire ceci; ou : Dieu pouvait ne faire que cela. Dieu ne me doit rien, cela est clair; mais en me donnant, dans quelque mesure que ce soit, un esprit pour le connaître et un cœur pour l'aimer, il m'a donné un bien sans lequel tous les autres ne sont rien, un bien que suit naturellement l'espérance de ne le perdre jamais que par ma faute. Pour tout le reste, *Bonum est confidere in Domino*, ou, ce qui est la même chose, en son Eglise. Elle a été dans la nécessité d'arrêter des esprits orgueilleux et insolents qui raisonnaient ainsi : Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, parce qu'il ne peut faire que ce qu'il doit. Mais elle n'a pas pour cela donné raison à ceux qui, partant de ce principe très-vrai, « Dieu peut faire ce qui ne répugne pas, » descendent avec assurance de cette généralité à des détails, décrètent hypothétiquement tel ou tel possible et en déterminent les conditions. Avant de créer, Dieu évidemment ne doit rien; quand il a créé, naît un devoir de justice qui a pour mesure précisément l'être qu'il a voulu. Sous ce rapport nous ne nous en fions qu'à Dieu pour ce qu'il doit à sa créature *ex debito justitiæ*, et pour ce qu'il doit à sa bonté *ex debito condecentiæ*.

Voilà tout ce que nous avions à dire, dans cette introduction, de la doctrine de S. Thomas. Nous avons passé sous silence sa théorie de la volonté, parce que d'une part, nous n'en pouvions parler ici sans être trop long ou trop court, et que de l'autre elle est exposée dans le *compendium* avec une étendue et une clarté suffisantes.

Il faut cependant que nous examinions brièvement le principe premier de cette théorie, principe qui domine toute la science des causes, et occupe à ce titre, dans la philosophie et dans la théologie de S. Thomas, une place si importante et si large. Ce principe est l'axiôme péripatéticien : *omne quod movetur ab alio movetur*; ce qui revient à dire qu'en définitive tout mouvement procède d'un moteur immobile. S. Thomas tire de là sa première démonstration de l'existence de Dieu, et il en déduit logiquement la théodicée naturelle. Molina et Suarez ont combattu ce principe; ils ont cherché à en restreindre la généralité et à démontrer qu'il n'atteignait pas au moins la volonté humaine, laquelle, dans leur opinion, est constituée par Dieu à l'état de cause prochaine et immédiate de mouvement, soustraite ainsi par sa nature même à la nécessité d'une prémotion antécédente.

Hâtons-nous de le déclarer, nous ne sommes ni moliniste, ni thomiste au sens des théologiens qui ont tiré des œuvres de leur maître une science de la prédestination opposée au molinisme. La prédestination est un mystère impénétrable, et, ou nous nous trompons fort, ou S. Thomas s'est borné à cet égard à mettre la difficulté dans tout son jour, sans même essayer de la résoudre. Il n'explique pas plus le *comment* de la conciliation, entre la prescience divine et les futurs contingents libres, entre l'action souveraine de la providence et la volonté humaine, entre la grâce et le libre arbitre, qu'il n'explique le *comment* de la création. Il se contente de demander à sa méthode tout ce qu'elle peut légitimement lui apprendre du créateur et de la créature, et, après cela, de leur nature mutuelle, déterminée aussi rigoureusement que possible, il déduit les conditions de leurs différents rapports, s'arrêtant net devant les mystères qu'elles impliquent dans leur fond.

Aux yeux du S. Docteur, Dieu n'a point de cause, le créateur est *ens a se*; la créature au contraire a essentiellement une cause; elle est *ens ab alio*. Et, cette dépen-

dance, la créature en porte nécessairement le caractère, non seulement dans sa substance, mais encore dans sa faculté et dans son opération, *in substantia, in facultate, in operatione*; la créature ne subsiste, n'est conservée, ne peut opérer et n'opère que *tanquam ens ab alio*. Et il ne faut pas dire que la créature aura toute la dépendance que sa nature exige, si elle dépend de sa cause quant à son être seulement, car, d'un côté, l'opération suit l'être et lui est proportionnée, *operatio sequitur adesse eique proportionatur*, et, de l'autre, comment y aurait-il dans une substance naturellement dépendante, une vertu naturelle, une opération naturelle qui la surpasseraient, puisque, dans l'hypothèse, elles seraient indépendantes? cela est impossible. Pour que Dieu pût constituer la volonté humaine au sens de Molina et de Suarez, il faudrait que Dieu pût faire une créature, qui, sous ce rapport, ne serait pas une créature, *quod repugnat*.

« L'homme, dit saint Thomas, est maître de ses actes, et de vouloir et de ne vouloir pas, à cause de la délibération de sa raison qui peut l'incliner dans un sens ou dans un autre; mais, qu'il délibère ou qu'il ne délibère pas, quoiqu'il soit aussi le maître de délibérer ou de ne pas délibérer, il faut qu'il y soit déterminé par une délibération antécédente. Et comme on ne peut pas remonter ainsi indéfiniment, il faut arriver finalement à ceci, savoir que le libre arbitre humain est mu par un principe extrinsèque, supérieur à l'âme humaine, c'est-à-dire par Dieu. » (*Somm. théol.* 1. 2. *quest.* 109, *art.* 2. *rép. au* 1^er^ *arg*).

S. Thomas se résume tout entier lui-même, sur la question dont il s'agit, dans ces quelques lignes. L'homme est le maître de ses actes, et cependant il n'est pas pouvoir prochain et immédiat, *habens omnia requisita ad agendum*, comme le voudraient Molina et Suarez, car il lui manque la prémotion divine. Il agit librement, et il est mu; sa nature et la nature de Dieu exigent cela. Après quoi il n'y a plus de questions à adresser à S. Thomas. Si vous insistez et que vous prétendiez entendre comment Dieu peut

mouvoir une cause libre sans la dénaturer, S. Thomas vous répondra naïvement 1° que la nature des choses veut que Dieu soit le premier moteur immobile de tout ce qui se meut ou est mu; 2° que l'action de Dieu sur les créatures est parfaitement conforme à leur nature; qu'elle n'ôte ni aux contingentes leur contingence, ni à celles qu'il a douées de libre arbitre leur liberté. Quant à la manière, S. Thomas est muet, croyons-nous, et il nous paraît téméraire de le faire parler par induction sur un point qu'il n'a pas passé sous silence sans de bonnes raisons. Un seul pas dans cette voie nous semble tendre à annihiler l'homme, tout comme l'explication moliniste la plus mitigée, à annihiler Dieu. L'église tolère les deux systèmes; nous faisons ce qu'elle fait, du fond du cœur, parce qu'elle le fait, elle notre mère et maîtresse; mais nous n'usons ni de l'un, ni de l'autre système. Sur le mystère de la grâce, dans ses rapports avec le libre arbitre, nous confessons purement et simplement la foi du concile de Trente, sans nous préoccuper des questions ultérieures, à notre avis, insolubles. Seulement, à l'égard des questions préliminaires, en ce qui touche la notion philosophique de Dieu et de l'homme, nous tenons pour irréfutable la doctrine de S. Thomas. Les courtes considérations que nous venons de lui emprunter seront l'éternel achoppement du molinisme et du congruisme, qui n'auront rien démontré, en effet, contre le principe *omne quod movetur, ab alio movetur*, tant qu'ils n'auront pas prouvé la possibilité d'une créature qui ne soit pas *ens ab alio*, c'est-à-dire une créature. Au reste, qu'on ne se le dissimule pas, ébranler cet axiome, ce ne serait rien moins que rendre très-précaires, dans un de leurs plus essentiels fondements, la philosophie et la théologie de l'Ange de l'école.

On peut maintenant, et c'était notre but principal, se faire une idée de la philosophie thomiste, et se demander si elle mérite ou non d'occuper de nouveau sérieusement les esprits, préférablement aux systèmes qui, depuis trois siècles, se disputent l'honneur de la remplacer.

Pour ce qui nous regarde, notre choix est fait, et désormais nous n'avons pas le temps d'en faire un autre. Nous suivons d'ailleurs en cela l'esprit même de notre mère la sainte Eglise qui, dans la messe du Docteur angélique, adresse à Dieu cette prière que nous avons prise pour épigraphe, *Da nobis quæsumus; et quæ docuit intellectu conspicere, et quæ egit, imitatione complere.*

Un mot, en terminant, sur notre travail. Nous avons fait en sorte de composer le manuel publié par nous, avec les textes mêmes de S. Thomas, et, toutes les fois que cela n'était pas possible, avec les résumés de ses meilleurs interprètes. Goudin est celui que nous avons le plus mis à contribution. Jean de S. Thomas et Mailhat, dominicains comme le précédent; Philippe de la très-sainte Trinité, et Irénée de S. Jacques, deux thomistes du Carmel, auteurs de traités estimés et fort étendus, nous ont fourni aussi des extraits. L'Anthropologie est la partie où nous avons le plus mis du nôtre, à cause des méthodes nouvelles et des controverses contemporaines. S'il y avait là quelque chose qui ne s'accordât pas avec les principes du maître, ce serait de notre part une erreur de logique, car nous avons voulu y demeurer entièrement fidèles. Ayant à parler de la croyance, comme source de connaissance, nous nous sommes servi du mot *fides*, dans le sens de foi humaine. On trouvera dans le *compendium* deux articles en français; dans la morale, l'*esthétique*, thèse moderne, sauf les principes généraux; et à la fin du livre un *appendice* fort court *sur l'histoire de la philosophie.*

Nous avons le sentiment profond de l'imperfection de notre œuvre. Nous appartenait-il à nous, qui balbutions à peine la philosophie thomiste, d'en composer un précis classique? Nous avons rempli de notre mieux une lacune regrettable. Si cet essai vaut la peine qu'on s'y arrête, nous profiterons avec reconnaissance des avis qu'on

voudra bien nous donner pour le rendre meilleur. Nous tenons fort peu à nos propres sentiments ; en toutes choses nous avons uniquement à cœur de demeurer jusqu'à la mort le fils très-soumis de la sainte Eglise romaine.

Rennes, le Samedi-Saint, 22 *mars* 1856.

ROUX-LAVERGNE.

COMPENDIUM

PHILOSOPHIÆ

JUXTA DOCTRINAM SANCTI THOMÆ AQUINATIS.

PROLEGOMENA.

1° *De nomine philosophiæ*; 2° *de sapientia, seu scientia, et subsequenter de causis*; 3° *de differentia philosophiam inter et theologiam*; 4° *de definitione philosophiæ*; 5° *de ejus partibus*; 6° *de ordine secundum quem distribuuntur*; 7° *de modis sciendi.*

1. Nomen philosophiæ sumitur a *philosopho*, quod idem sonat ac amicus sapientiæ. Pythagoras primus se philosophum dixit, profitens Deos solos esse sapientes, et hoc tantum hominibus convenire, quod sapientiam ament et colant. Inde *philosophia*, id est amor sapientiæ.

2. Ille sapiens est, ut sanctus Thomas docet, qui res directe ordinat et bene gubernat, quod fit per considerationem causarum altissimarum.

Causa in genere illud est virtute seu ope cujus effectus producitur; quæ quidem quadruplici modo effectus suos continet: virtualiter, ut ignis calorem; formaliter, ut architectus domum quam ædificat; potentialiter, ut materia quæcumque formas quas induere potest; eminenter, ut Deus creaturas, quæ nihil aliud sunt quam modi secundum quos essentiam ejus imitari valet ens omne contingens, scilicet ens natura sua mere possibile, et de se indifferens ad exsistentiam et non exsistentiam, quod opponitur Enti necessario.

Causa quadruplex est et dividitur in efficientem, quæ omnibus aliis præcellit in productione effectus ; formalem, scilicet exemplar quo efficiens in operando utitur ; materialem seu physicam, id est materia in qua effectus recipitur ; finalem, quæ est finis ab efficiente intentus.

Quum igitur, ut patet, ad perfectam cujuslibet rei cognitionem nihil desideratur, dummodo ejus efficiens, exemplar, materia et finis innotescant, ideo sapientia dicitur cognitio rerum per causas altissimas, et scientia definitur in genere : Cognitio rerum per causas.

Cognitio, doctrina, disciplina, scientia in quibusdam differunt et in quibusdam conveniunt. Cognitio est notitia quælibet ex uno quocumque de triplici totius cognitionis fonte deprompta, ratione scilicet, experientia et fide ; quæ quidem inferius in psychologia seu anthropologia exponuntur. Doctrina est actio magistri qui scientiam tradit. Disciplina est munus discipuli, scientiam accipientis. Scientia, ut dictum est, est cognitio rerum per causas.

Scientia dividitur in subalternantem et subalternatam; in speculativam et practicam. Subalternans dicitur ea quæ in se habet sua principia, et est sui juris, alias quasdam suæ ditionis faciens, quia conclusionibus ejus pro principiis utuntur, et exinde subalternatæ id est subordinatæ vocantur ; ut conclusiones physicæ sunt principia medicinæ; conclusiones arithmeticæ, principia musicæ, etc. Speculativa dicitur quæ in mera contemplatione veritatis sistit; practica vero quæ circa operationem versatur.

3. Inter scientias duæ primarium occupant locum, quia unaquæque, in ordine suo, res considerat per causas altissimas, theologia scilicet et philosophia.

Theologia est scientia subalternata scientiæ Dei et beatorum, de qua per lumen revelationis sua tenet

principia, ex quibus, per modum fidei receptis, tota profluit rationis decursu scientia theologica.

Philosophia vero est scientia subalternans, ex primis principiis quibus ordo naturalis illustratur proveniens, et sic omnes hujus ordinis scientiæ philosophiæ subalternantur, et ab ea sua principia, suas leges, suas methodos mutuantur.

Respectu tamen dignitatis materiæ philosophia theologiæ subjicitur. Ordo enim gratiæ, qui theologiæ ascribitur, ordinem naturæ, totam circumscribentem philosophiam, transcendit, prætereaque in divinis ratio humana multum deficiens est. Unde fit quod propter certitudinem intellectus humanus revelatione indiget etiam de his quæ per sua naturalia investigare potest. Quum igitur quæ de Deo tradit philosophia perficiantur et confirmentur ope theologiæ, quum aliunde preambula fidei, seu, ut aiunt, motiva credibilitatis in jus philosophiæ cadant, insuper quum ad suas demonstrationes conficiendas theologia philosophiam ut domesticum instrumentum adhibeat, haud immerito philosophia theologiæ ancilla nominatur.

Hanc distinctionem et ponere et propugnare omnino necesse est, ex quo recentiores philosophi differentiam inter ordinem supernaturalem et ordinem naturalem rejicientes, ac proinde inter intellectum divinum et intellectum humanum, falso et impie asserunt omnem veritatem in foro philosophiæ verti.

4. Philosophia recte definitur : *Cognitio rerum per causas altiores, ex lumine naturali.* His vocibus *per causas altiores* distinguitur ab omnibus aliis scientiis proprie humanis ; per istas : *ex lumine naturali,* a theologia secernitur. Quantum ad id quod objectum suum per causas altiores attingit, illud ex ejus partium consideratione evidenter patet.

5. In philosophiæ partibus aliquid est commune, et aliquid diversum; quod est commune determinat et constituit naturam et unitatem scientiæ philosophicæ; quod est diversum ejus membra dividit.

Hoc habent commune philosophiæ partes, quod proprium objectum per altiores causas considerant, quam aliæ scientiæ humanæ suum. Ita rem se habere, et simul philosophiam quadripartitam esse, sic ex proemio expositionis S. Thomæ in primo libro Ethicorum, breviter ostenditur.

Ordo quadruplex est: alius, quem ratio facit in rebus a se consideratis, in ipso actu considerationis suæ, ut dum illas disponit in modum syllogismi, aut definitionis, aut divisionis. Alius vero quem a Deo factum in rebus ratio solum considerat, ut est ordo naturæ. Alius, quem ratio facit in actibus voluntatis, ut est ordo justitiæ, prudentiæ, etc. Alius demum quem ratio facit in artefactis, ut est dispositio domus, navis, etc.

Primus ordo quem ratio facit in suis conceptibus pertinet ad philosophiam rationalem, seu logicam, quæ istiusmodi ordinem, scilicet, ut scholastici loquuntur, entis rationis, per ejus altissimas causas omnino perspicuum habet. Secundus ordo, scilicet rerum naturalium, sub duplici respectu consideratus duarum philosophiæ partium materiam præbet: 1° physicæ, quæ sub ratione motus, id est per causam altissimam, in toto ambitu suo ens naturale considerat; 2° metaphysicæ, quæ ens in genere speculatur sub rationibus ab omni materia abstrahentibus, Deo communibus et substantiis separatis, id est puris spiritibus. Tertius ordo pertinet ad moralem, quæ omnia sub rationibus oppositis boni et mali comprehendit secundum respectum quem habent ad liberum arbitrium et voluntatem. Quartus ordo, scilicet rerum artificialium, quum sit imperfectior et servilis, non con-

stituit novam speciem scientiæ, sed pertinet ad artes mechanicas. Unde solum supersunt quatuor partes philosophiæ : logica, physica, metaphysica et moralis, quæ quidem per quadruplicem respectum entis constituuntur, et illud in tota sua latitudine, logice, physice, metaphysice, moraliter considerant et exponunt per causas altissimas.

6. Distributio partium philosophiæ, seu ordo earum ad invicem pendet a natura cujusque partis, et a modo quo philosophus procedit, qui penitus differt a theologi processu. Theologus enim qui creaturas nonnisi in ordinem ad Deum considerat, procedit de Deo ad creaturas; philosophus vero, qui creaturas secundum se considerat, et ex eis cognitionem Dei investigat, procedit de creaturis ad Deum.

His positis sic legitime ordinantur partes philosophiæ : logica, psychologia seu anthropologia, metaphysica, moralis.

Sola evidenter hæc legitima est distributio. Intellectus enim noster nonnisi definiendo, dividendo, componendo, ratiocinando, et logicam ipsam, et alias philosophiæ partes instaurare potest. Unde fit quod a logica incipiendum est, præmissis prolegomenis in quibus summatim exponuntur quædam generalis philosophiæ notitia, et diversi modi sciendi qui sunt : methodus, definitio, divisio et syllogismus. Logica peracta philosophia procedit ad investigationem creaturarum, quod est munus physicæ, quæ nunc a philosophia separatur, servata tantum ejus quarta parte, in qua merito apud scholasticos de psychologia agebatur. Ad integritatem philosophiæ, ejusque legitimam evolutionem, psychologia physicam omnino supplet, nam haud inconvenienter investigatio creaturarum ad hominem reducitur, quum sit inter illas nobilior et in se omnes alias eminenter contineat, qua de causa *micro-*

cosmus appellatus est. De homine ad generalissima entis et ad Deum philosophia se assurgit, et hæc est metaphysica. Tandem noto homine, et natura Dei pro modulo philosophiæ investigata, tractatur de morali scientia, quæ, Deum inter et hominem relationes determinans et exponens, has relationes perspicere nequit nisi notis earum terminis. Et sic absolvitur cursus elementaris philosophiæ, nisi quod apud recentiores usus invaluit quintam addere partem, in qua breviter præcipuæ philosophorum scholæ perpenduntur; quod et ipsi huic compendio adjicere in animo est.

Tales viguere apud scholasticos omnes, definitio, partitio et distributio philosophiæ usque ad Cartesii tempus ex quo tam infeliciter immutatæ sunt.

Scientia philosophica suo fundamento stabat, in paucis et parvi momenti emendanda, quum penitus eversa est ab opinatoribus qui sæculo decimo sexto ineunte ad veritatis inventionem, tanquam ad littus plane ignotum viam sibi aperire pro nutu suo conati sunt. Inde evenit quod in nostris temporibus philosophia nihil in sua constitutione præbeat stabile, dum unusquisque eam ut vult definit et arbitrario distribuit. Alius enim incipit a metaphysica, alius a psychologia, alius ethicam sine Deo possibilem imaginatur, inter quos non tantum fidei christianæ adversarii, sed etiam ejus amici et doctores. Insuper philosophiæ partes sic prave distributas omnimode adulterant, eis immiscendo quæ non sua sunt, logicæ adscribentes quæ ad psychologiam pertinent, et vice versa, ita ut unaquæque pars objectum proprium non habeat, et tota scientia corrumpatur et pene exhauriatur controversiis forensibus extra ejus limen positis et ponendis.

Hos omnes positive et non disputando refellemus; non enim datur scientia contra scientiam. De his tamen qui prout libet incipere fas esse asserunt hoc dicendum est

quod nullus ab ethica exordium sumit, et immerito, nam si licet rationabiliter incipere a psychologia, imo ab ethica. Nihil enim perutilius ut doctrina suos fructus obtineat, quam habere auditores morigeros et accurate disciplinatos; ergo magister scientiam morum debet quam primum tradere. Et si hæc ratio fatua videtur, nonne amplius quæ allegatur universim a psychologis? Oportet juxta ipsos a psychologia incipere, quia logica dirigit facultates intellectuales, et necesse est eas cognoscere, antequam dirigantur. Ad quod respondetur : Psychologia estne scientia? Si est scientia, efficiturne a facultatibus intellectivis scienter directis? Si scienter directis, quo alio modo quam a logica? Omnis philosophiæ alumnus empirice psychologiam simul ac logicam novit; sed, ut patet, a cognitione empirica ad scientiam transiens, a logica incipere debet, quæ scientia est omnium scientiarum instrumentum.

7. Modus sciendi quadruplex est : methodus, definitio, divisio, syllogismus, de quibus sit.

§ 1. DE METHODO.

Non omnia simul uno intuitu videt intellectus noster, sed de uno ad aliud transit, singula vicissim considerans. In hac successione per quam cognitiones nostræ perficiuntur, ratio naturaliter cum ordine procedit, et hic ordo quum reflexe et scienter adhibetur nihil aliud est quam methodus.

Methodus (μετά ὁδός) vi nominis significat cum via, seu juxta viam. Via supponit initium a quo incipit, terminum ad quem tendit, fundamentum in quo nititur, lumen quo illustratur, directionem secundum quam movetur; similiter et methodus.

Duplici modo se movet intellectus noster ad cognitionem acquirendam. Si perspicit causam, vel princi-

pium, vel naturam rei, tunc intellectus synthetice procedit gradiens per viam deductionis de causa ad effectus, de principio ad consequentias, de natura ad proprietates et accidentia, de universalibus et simplicibus ad particularia et composita. Istiusmodi processus vocatur methodus synthetica et adhibetur in scientiis exponendis. — Si vero ignoramus causam, principium vel naturam rei, nihil aliud perspicientes nisi exteriora rerum, id est phænomena, tunc intellectus analytice procedit ascendens per inductionem de effectibus ad causam, de consequentiis ad principium, de accidentibus et proprietatibus ad naturam, de particularibus et compositis ad universalia et simplicia. Hæc est methodus analytica cujus proprium munus est inquirere et invenire scientiam. In primo casu, methodi initium est *a priori*, et terminus *a posteriori*, certitudo et evidentia principiorum sunt ejus fundamentum et lumen, et directio est motus deductionis. In secundo casu, methodus *a posteriori* incipit, *a priori* se assurgere conatur, certitudine et evidentia experimentali fundatur illustraturque, et motu inductionis dirigitur.

Methodus non proprie duplex, sed una in se est, duos tantum habens processus, syntheticum et analyticum, compositionis scilicet et resolutionis ; nam est ad imaginem rerum quæ omnes duplicem præbent respectum, totum et partes, unitatem et varietatem. In qualibet quæstione duo methodi processus munus suum vicissim exsequuntur, sed, si synthetice incipitur, methodus dicitur synthetica ; si vero analytice, analytica.

Aliis designantur nominibus duo methodi processus, quorum quidem syntheticus dicitur methodus compositionis, et analyticus, methodus resolutionis. Vocantur adhuc : prior, methodus rationalis, quia initium sumit a principiis intellectis ; posterior, methodus experimen-

talis, quia operatur in lumine apparentium, tum per experientiam exteriorem, id est testimonium sensuum, tum per experientiam interiorem, id est testimonium conscientiæ. Prior nuncupatur etiam methodus juris; posterior, methodus facti seu auctoritatis (méthode de droit, méthode de fait ou d'autorité), quia prior, principiis immediate intuitis, et consequentiis mediate per lumen principiorum perspectis, jure scientiæ suas demonstrationes ineluctabiliter propugnat; posterior vero, quæ cadunt sub sensu vel exteriori vel intimo, tanquam vera necessario admittens, et de illis rationem reddere omnino persæpe impotens, tota ex tunc in testimonii auctoritate fundatur. Quod autem, in illis quæ sub experientia cadunt, plurima in suis causis non adæquate intelligantur, ratio est quia intellectus humanus non est possibilium mensura.

Methodus est instrumentum mere logicum, et ideo dat tantum in fine quod accipit in principio, nec plus, nec minus. Unde fit quod sensualistæ, inter quos Baconius, solummodo quæ per experientiam sensibilem innotescunt, methodo præponentes, nullo pacto in suis ultimis consequentiis ultra corpus procedere valent; dum Cartesius et idealistæ incipientes exclusive a cogitatione nuda et ab omni materia segregata, intra fines animæ methodum circumscribunt, et corpus invenire nequeunt.

Scholæ philosophicæ per suam methodum, quæ tunc a suo principio nomen accipit, distinguuntur. Qui, duce experientia sensibili, quærunt scientiam, vocantur sensualistæ; qui rationem tantum sequuntur, ut primum et unicum fontem totius veritatis, dicuntur idealistæ; qui in lumine experientiæ simul et rationis procedunt et fidem rejiciunt, rationalistæ habentur, quod nomen convenit pariter sensualistis et idealistis, nam omnes in hoc concordant quod penes mentem humanam

est arbitrium et norma de quolibet opinandi. Hi sunt de quibus scriptum est: «Semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes.» Schola quam sequimur, triplici principio utitur, experientia scilicet, ratione et fide.

Baconius et Cartesius reputantur tanquam inventores methodi particularis: prior methodi dictæ observationis et inductionis; posterior dubii methodici juxta quod prima veritas est dubium ipsum, et criterium totius veritatis evidentia.

Baconius, ut accidit multis, se prædicavit inventorem ratione ignorantiæ suæ, et inventor apud ignaros in odium fidei diu habitus est. Sed, ut fateri non dubitavit philosophus nostræ ætatis præclarus, professor Jouffroy, nec observationem, nec inductionem invenit Baconius. De cætero legendum est opus eximium comitis *J. de Maistre*, quod inscribitur: *Examen de la philosophie de Bacon*.

Dubium Cartesii est positio nova a parte methodi, et nihil aliud est quam modus verificationis suum habens momentum. In quantum vero Cartesius philosophandi initium sumit a psychologia, in hoc Socratis positionem renovat: Γνῶθι σεαυτόν. Error ejus, ut supra dictum est, ex eo provenit quod in dubio suo vidit tantum principium cogitans, animam scilicet, dum hoc dubium ut cogitatio quælibet humana, sensu et littera constans, ostendebat pariter animam et corpus. De quo errore et gravissimis aliis quibus Cartesii doctrina laborat, in decursu hujus compendii, occasione admota, fusius disputabimus.

§ 2. DE DEFINITIONE.

Definitio vel significationem nominis, vel naturam rei interpretatur. Prior est tantum explicatio, et in hoc consistit quod loco vocis obscuræ ponantur voces æqui-

valentes e sermone communi depromptæ; posterior naturam rei exprimit, et hæc est vera definitio.

Natura rei, sive essentia, seu forma, seu ratio, seu quidditas, nam hæc omnia sub diverso respectu idem sonant, constituitur per genus et per differentiam. Genus est remotum, medium aut proximum ; et similiter differentia. In omnibus naturis forma et materia compositis, aliquid exsistit commune et aliquid diversum. Quod est commune constituit genus et idem reperitur in omnibus speciebus generis, et in singulis cujusque speciei individuis. Quod est diversum distribuit genus in suas species et vocatur differentia specifica. Notandum est quod de individuis non datur definitio, nam quidquid est in illis individuatum est, dum genus et species, quibus definitio constat, sunt semper aliquid universale. Fusius hæc suo loco exponentur : natura, essentia, quidditas, forma et materia, in proemio anthropologiæ; genus et differentia in logica.

Definitionis quadruplex est conditio : 1° debet esse clara, ideo nullam includere vocem obscuram; 2° brevis, quod excludit omnem vocem inutilem; 3° constare genere proximo et differentia maxime propria; 4° debet reciprocari cum definito. His omnibus conditionibus pollet sequens definitio : *homo est animal rationale*, in qua nulla vox nec obscura nec inutilis reperitur; quæ habet genus, *animal*, et differentiam, *rationale*, et cujus reciprocatio evidens est, nam *animal rationale* poni potest loco hominis et vice versa.

Definitio igitur essentiam rei exprimere debet; ergo, quæ rem per proprietates vel per accidentia significat est descriptio potius quam definitio; ideo prior vocatur essentialis; posterior vero descriptiva.

§ 3. DE DIVISIONE.

Divisio, in genere, composita in suas partes resolvit. Definitio, ut patet, ad modum syntheticum pertinet; divisio autem ad modum analyticum.

Omne compositum sub divisione cadit. Simplicia, ut Deus, angeli, anima humana sunt indivisibilia; in his omnibus tamen quædam ab invicem distinguuntur, ut attributa, virtutes, facultates, passiones. Distinctionem igitur et non divisionem admittunt simplicia. In compositis quædam habent sui generis simplicitatem, et hoc fit quando in materia compositi una tantum forma recipitur, quod accidit auro, ferro, sulphuri et aliis corporibus apud chymicos simplicibus vocatis. Istiusmodi corpora secantur potius quam dividuntur, nam eorum partes, vel minimæ, naturam corporis integram retinent.

Divisionis proprie dictæ tot sunt species quot sunt genera compositorum. Composita sunt physica vel metaphysica, vel artificialia. Composita physica sunt chymica vel organica. Divisio priorum est analysis chymica per quam in elementa componentia redeunt. Composita metaphysica sunt genera, species, axiomata, principia. Divisio hujusmodi distribuit genera in suas species, species in suas differentias, axiomata in veritates secundarias, principia in suas consequentias. Composita artificialia sunt aggregationes sub lege ordinatæ, seu constructiones mechanicæ ad finem quemdam accommodatæ. Divisio artificialis solvit aggregationes in sua membra, juxta ordinem cui subjiciuntur, et constructiones mechanicas in suas partes constitutivas.

Divisio legitima triplicem implere debet conditionem, scilicet integritatis, oppositionis et immediationis. Integritas divisionis in eo consistit quod se extendat ad omnes partes divisi, nihil omittens, nihil addens. Oppositio exigit

ut illius membra ita sibi invicem sint opposita ut nullum in altero includatur. Immediatio in eo est quod accurate procedat divisio de toto ad partes descendendo de primariis ad secundarias, nulla intermediaria nec intervertens, nec omittens, quod est servare integritatem.

§ 4. DE SYLLOGISMO.

Syllogismus, in genere, est argumentum tribus constans propositionibus quæ nominantur : major, minor, conclusio; et tribus terminis dictis : majus extremum, minus extremum et medius terminus. Syllogismi fundamentum sic se habet : quæ sunt eadem vel diversa uni tertio sunt eadem vel diversa inter se. Plures de hoc argumento conficiendo traduntur regulæ quæ ad unam sic reducuntur : Oportet ut major propositio conclusionem contineat, et ut minor illud declaret. Syllogismus, qui est modus sciendi, qua de re ab Aristotele dicitur *faciens scire*, apodicticus seu demonstrativus vocatur, et constat propositionibus necessariis, certis et evidentibus. Sit in exemplum :

Quod exsistere incipit habet causam :
Atqui contingens incipit exsistere;
Ergo contingens habet causam.

De syllogismo et aliis argumentis in logica tractatur.

FINIS PROLEGOMENORUM.

PRIMA PARS PHILOSOPHIÆ.

LOGICA.

1° *Nomen*; 2° *objectum*; 3° *definitio*; 4° *divisio logicæ.*

1. Logica vox græca est quæ latine *rationalis* interpretatur (supple : scientia). Logica est naturalis facultas qua utimur omnes tam docti quam indocti, et idem est ac rationis exercitium. Logica est empirica apud eos qui leges rationis ignorant ; fit scientia per istiusmodi cognitionem, et tunc est reflexa ; de qua sit.

2. Facultas quælibet cognoscitur per suum objectum, nam propter ipsum tota est. Objectum facultatis est id quod ipsi considerandum objicitur et duplex est : materiale et formale. Materiale est ipsa res circa quam facultas versatur ; formale est id quod in tali re facultas attingit. V. g. res quæ videntur sunt objectum materiale visus ; color est ejus objectum formale. Res cognitæ sunt objectum materiale logicæ ; formale vero, ut aiunt scholastici, est *ens rationis*, scilicet dispositio quam ratio nostra facit in rebus cognitis, in quantum eas ordinat per modum propositionis vel syllogismi. Ex utroque objecto materiali et formali fit objectum integrum, sicut ex anima et corpore fit unicum animal. Tale autem objectum vocatur *materia circa quam*, et medium quo facultas objectum attingit dicitur *ratio sub qua*. Inter objectum coloratum et visus mediat lux ; inter scientiam quamlibet et objectum ejus mediant principia quæ, ut dicit S. Thomas «sunt veluti quædam animi lux irradians conclusiones.» Objectum integrum logicæ, est igitur omne cognitum ad formam propo-

sitionis vel argumenti redactum, et hoc est *materia circa quam ;* medium vero, seu *ratio sub qua*, sunt principia et leges, quibus logica demonstrat et propugnat suas definitiones, divisiones, propositiones et sua argumenta.

3. Logica in S. Thomæ schola vulgo definitur : scientia entis rationis directivi operationum intellectus ; quod sic interpretari potest : Scientia formarum quibus exprimuntur conceptus et diriguntur operationes intellectus.

Nihil igitur includit logica de realitate tam objectiva, id est objecti cogniti, quam subjectiva, id est subjecti cognoscentis, et consequenter nullo modo versatur neque circa substantias, neque circa earum proprietates et accidentia in quantum ens reale participant. Veritas etiam et falsitas in ea tantummodo ex parte formarum considerantur, ita ut logica, quæ tota est in syllogismo conficiendo, non *consequentis,* sed solius *consequentiæ* veritatem determinat. Logica igitur est mere formalis et ideo ejus objectum dicitur ens rationis. Excludit ergo, natura sua, multas quæstiones quæ falso a quibusdam ei adscribuntur, ut theses de certitudine, de evidentia, de inventione sermonis, de natura et origine idearum, de motivis judicii, quæ theses ad anthropologiam pertinent.

Logica est simul scientia et ars ; est scientia in quantum perspiciens naturam terminorum, propositionum, syllogismorum, cognoscit per causas leges juxta quas omnes adstruendæ sunt logicales formæ ; est ars in quantum ope logicalium formarum dirigit operationes mentis. Ut scientia vocatur docens ; ut ars dicitur utens.

4. Logica in tres partes dividitur sic dispositas : prima tractat de terminis ; secunda de propositione ; tertia de argumentis, quorum syllogismus est caput et

norma. Hæc divisio et distributio consona est formis logicalibus quæ pendent a conceptibus quorum signa sunt, dum conceptus a mentis operationibus pendent. Tot igitur sunt logicales formæ quot operationes mentis, et ordo operationum ordinem formarum determinat.

Operatio mentis triplex est : apprehensio, judicium, discursus. Apprehensio est operatio qua intellectus fertur simplici intuitu in suum objectum, de eo nihil affirmando vel negando. Judicium est operatio qua intellectus componit aut dividit, id est affirmat vel negat. Discursus seu ratiocinium est operatio qua intellectus ex uno vel pluribus judiciis aliud vel deducit, vel inducit. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam, quia judicium non componit aut dividit, nisi post simplicem apprehensionem ; secunda vero ordinatur ad tertiam, quia oportet quod, ex aliquo vero et evidenti judicio, cui intellectus assentit, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis. Terminus autem est signum simplicis apprehensionis ; propositio, judicii ; syllogismus, ratiocinii.

Præfatus ordo aliter sic verificatur per ultimum finem logicæ, qui est syllogismus. Etenim syllogismus, quum sit quoddam totum, cognosci non potest partibus ignoratis. Partes autem syllogismi, quædam sunt propinquæ ut propositiones, quædam remotæ ut termini qui sunt partes propositionis. Syllogismi notitia præsupponit igitur investigationem terminorum et propositionis.

PRIMA PARS LOGICÆ.

DE TERMINIS.

Terminus in genere est vox sic dicta quia propositionem terminat. Dividitur in terminum primæ et terminum secundæ intentionis. Prima intentio est apprehensio rei ut

in se est, ut dum video hanc vel illam arborem, hoc vel illud animal ; secunda intentio est conceptus quem sibi format intellectus de re apprehensa, illam cum aliis comparando, ut intentio generis, speciei, etc.

Quæ ad terminum spectant tribus sectionibus absolventur. In prima determinandæ sunt variæ species termini in se considerati, et eorum proprietates; in secunda, juxta ordinem consuetum et infra verificatum, tractabitur de terminis secundæ intentionis, seu de prædicabilibus ; in tertia de terminis primæ intentionis, seu prædicamentis.

SECTIO PRIMA.

De terminis in se consideratis, et eorum proprietatibus.

§ 1. *De terminis in se consideratis.*

In termino duo distinguuntur, materia, quæ est littera termini, et forma, quæ est significatio ejus. Ut materia et forma compositus, terminus est pars propositionis et dividitur in subjectum et prædicatum; subjectum est illud de quo prædicatum affirmatur vel negatur ; prædicatum est illud quod affirmatur vel negatur de subjecto.

Respectu significationis et materiæ simul sumptarum, terminus est : 1° categorematicus seu simplex, quando per se aliquid significat, ut *homo, lapis;* 2° syncategorematicus, seu incompletus, quando non per se aliquid significat, sed solum alteri junctus, ut omnis, nullus, aliquis; 3° mixtus, quando virtualiter utrumque prædictum continet ut *nemo*, id est nullus homo.

Respectu significationis tantum, terminus dividitur :

1° In concretum et abstractum. Concretus dicitur quum significat adjective formam in subjecto exsistentem, ut *album ;* abstractus, quum significat substantive formam ab omni subjecto separatam, ut *albedo*.

2° In connotativum, id est adjectivum; et absolutum, id est substantivum.

3° In universalem et singularem, quorum prior significat aliquid commune omnibus ejusdem speciei individuis, ut *homo;* posterior vero de uno tantum dicitur, ut *Socrates.*

4° In univocum, analogum et æquivocum.

Univocus significat rationem aliquam in pluribus simpliciter eamdem, ut homo dicitur de omnibus qui naturam humanam habent.

Analogus significat rationem simpliciter diversam, sed secundum quid eamdem. Analogia duplex est, attributionis scilicet et proportionalitatis. Analogia attributionis in eo consistit quod attributum principaliter conveniens alicui subjecto, ut sanus dicitur de homine qui habet sanitatem, extendatur omnibus qui aliqualiter sanitati referuntur, ut pulsus dicitur sanus quia sanitatem indicat; cibus, quia sanitatem conservat; medicamentum, quia sanitatem reparat. Analogia proportionalitatis in eo consistit quod ratio proportionaliter in pluribus exsistens, eis juxta debitam proportionem attribuatur; sic τὸ esse, seu τὸ ens proportionaliter dicitur de substantia et accidente, nam substantia exsistit in se, accidens vero in alio.

Æquivocus significat res omnino diversas, ut canis, qui dicitur de sidere, de pisce et de animali latrante.

Hæ distinctiones sunt maximi momenti, et qui non attente eas servat in errorem incidit. Totus Spinosæ pantheismus ex eo provenit quod univoce sumit nomen substantiæ, dum analogice tantum convenit Deo et creaturis.

§ 2. *De proprietatibus terminorum.*

Quinque numerantur termini proprietates : suppositio, ampliatio, restrictio, alienatio et appellatio.

1. Suppositio definitur : positio termini loco sui signi-

ficati, ut, quum dico : *homo est animal, τὸ homo* ponitur pro re significata, non vero pro ipsa voce, sicut, quum dico : *homo est nomen.* Prior vocatur formalis, posterior vero materialis.

2. Ampliatio est extensio termini a minori, ad majorem suppositionem, ut in hac propositione : *justi in perpetuum vivent,* ubi terminus ille *justi,* qui solum supponere posset pro justis futuris, quod exigit tantum verbum *vivent,* extenditur ad supponendum pro justis qui modo sunt et fuerunt.

3. Restrictio ampliationi opponitur; est enim coarctatio termini a majori ad minorem suppositionem. In ista propositione, v. g. : *homo justus diligit Deum,* vox *justus* restringit suppositionem subjecti qui est *homo.*

4. Alienatio est usurpatio termini in sensu translatitio et metaphorico, ut dum Scriptura vocat Christum, *solem justitiæ.*

5. Appellatio definitur applicatio unius termini supra alium. In propositione enim prædicatum veluti applicatur subjecto, ut dum dico : *Deus est bonus, bonus* applicatur supra *Deum.*

Dividitur autem appellatio in materialem et formalem. In termino enim concreto duplex est significatum, materiale scilicet et formale. Formale est ipsa forma per terminum significata; materiale autem est subjectum habens talem formam; ut, in ista voce *homo,* humanitas est formale significatum, persona vero habens humanitatem est significatum materiale.

Appellatio formalis est, quando prædicatum cadit supra formale subjecti, ut dum dico : *medicus sanat ;* non enim sanat, nisi formaliter, ut medicus. Appellatio materialis est, quando prædicatum cadit supra materiale subjecti; ut dum dico : *medicus cantat ;* non enim cantat formaliter ut medicus, sed ut musicus.

SECTIO SECUNDA.

De terminis secundæ intentionis, seu de prædicabilibus.

Sub duplici respectu, ut dictum est, logica voces considerat : 1° quatenus res ipsas exprimunt; 2° quatenus significant puros conceptus mentis de rebus inter se comparatis. In priori casu voces primam intentionem, in posteriori vero secundam exprimere dicuntur.

Quidquid attribuitur actualiter huic vel illi subjecto vocatur *prædicatum,* sive sit primæ, sive secundæ intentionis terminus. Quum terminus non actualiter attribuitur, si est primæ intentionis, *prædicamentum* dicitur, si vero secundæ, *prædicabile* nuncupatur. Hujus differentiæ ratio est quia prima intentio, ut substantia et accidens, exsistit in rebus et illis realiter attribuitur, unde prædicamentum dicitur, scilicet quod est prædicandum; secunda autem intentio, ut genus et species, exsistit principaliter in mente et rebus intentionaliter attribuitur, unde prædicabile dicitur, id est quod prædicari possibile est.

Prædicabilium accurata notitia est preambulum necessarium ad cognitionem prædicamentorum. Prædicamenta enim juxta prædicabilia distribuuntur et per ipsa determinantur. V. g. substantia, quod est primum prædicamentorum, dicitur *genus* quod dividunt immediate duæ *species*, spiritus scilicet et corpus, et sic de aliis. Sciendum est igitur quid sint genus, species et alia prædicabilia, antequam de prædicamentis tractetur.

Juxta naturam omnibus prædicabilibus communem vocantur universalia. Quærendum est igitur 1° quid sit universale in communi; 2° quid, in particulari; 3° per quod unumquodque prædicabile constituatur in ratione universalis; 4° quæ sint ejus proprietates.

§ 1. *De universalibus in communi.*

Universale, sicut vox ipsa indicat, est unum versus

alia, seu unum respiciens multa, et quadruplex est : in causando, in repræsentando, in essendo, in prædicando. Universale in causando est unum aptum causare multa, ut sol totius vitæ corporeæ excitator ; — in repræsentando est unum multa repræsentans, ut idea architecti multas repræsentat domos ; — in essendo est unum aptum inesse multis ; — in prædicando est unum aptum prædicari de multis. Omisso universali in causando et in repræsentando de quo nulla est questio, philosophia agit tantum de universali in essendo et in prædicando. Prius vocatur ontologicum, seu metaphysicum ; posterius autem, logicum. Universale ontologicum pertinet ad anthropologiam, et in quæstione de natura idearum tractandum est. Hic tantum de universali logico quæstio est.

§ 2. *De universalibus in particulari.*

Unum potest quinque modis inesse multis et prædicari de illis ; ideo universale quintuplex est. Quidquid enim prædicatur de re aliqua, vel exprimit totam ejus essentiam (genus scilicet et differentiam, ut diximus in prolegomenis definitionem exponentes), ut homo respectu Petri, et sic est *species ;* vel exprimit id solum quod talis essentia commune habet cum aliis, et sic est *genus*, ut animal respectu hominis ; vel exprimit id in quo talis essentia ab aliis differt, et sic est *differentia,* ut rationale respectu hominis ; vel est aliquid consequens inseparabiliter essentiam, et sic est *proprium*, ut calor respectu ignis ; vel demum contingenter advenit essentiæ, et sic est *accidens,* ut color respectu luminis. Agemus 1° de genere ; 2° de differentia ; 3° de specie ; 4° de proprio ; 5° de accidente.

I. Genus definitur : unum aptum inesse multis specie differentibus et prædicari de illis *in quid incomplete ;*

prædicari *in quid*, id est secundum essentiam, nam essentia est τὸ *quid* rei, et ideo dicitur *quidditas;* prædicari *incomplete*, id est non secundum totam essentiam, nam genus exprimit tantum partem communiorem essentiæ.

Genus dicitur natura perfectibile, contrahibile et potentiale: perfectibile, quia est aliquid imperfectum quod perficitur per differentias supervenientes; contrahibile, quia est aliquid vagum et indifferens ad plures species, per differentias vero determinatur; potentiale, quia est in potentia ad differentias recipiendas. Idcirco, quamvis essentiam integram non exprimat genus, tamen eam implicite significat, in quantum est totum potentiale, cum omnibus differentiis eum dividentibus relationem habens easque generaliter indicans.

Genus dividitur: 1° in supremum, subalternum et infimum; 2° in remotum et proximum.

Genus supremum est illud quod omnia alia continet. Τὸ ens non est genus, ut infra explicabitur; ideo substantia est genus supremum. — Subalternum est illud quod infra et supra se habet alia genera; ut corpus, quod supra se habet genus substantiæ, et infra se genus organicum et genus inorganicum. — Infimum illud est quod habet genus supra, sed non infra; ut animal respectu equi, nam habet supra se tria genera, sic ascendendo disposita: genus organicum, corpus, substantia, et infra se nullum.

Genus remotum dicitur illud, quod prædicatur de aliquo suo inferiore, mediante subalterno; sic substantia prædicatur de angelo mediante genere spirituali, ut: angelus est substantia spiritualis. — Proximum dicitur illud quod immediate prædicatur de aliquo suo inferiore, et sic substantia est genus proximum corporis et spiritus.

2. Differentia definitur : unum aptum inesse multis et prædicari de illis *in quale quid incomplete ;* prædicari *in quale* id est adjective, seu, ut scholastici loquuntur, *connotative ;* nam dum genus exprimit partem communem essentiæ per nomen substantivum, ut *animal* in definitione hominis, differentia partem specialem ejusdem essentiæ per nomen adjectivum exprimit, ut, in eadem definitione, *rationale.* Quantum ad *quid incomplete,* sensus patet ex modo dictis, et ex quibus dicta sunt in explicatione generis.

Differentia, de qua hic agitur, est propriissima et essentialis, nam sumitur ab essentia rei, ut *rationalitas* per quam homo a bruto essentialiter differt. Differentia dicitur propria quum sumitur a proprietatibus rei ut hæc et illa planta differunt virtutibus suis. Differentia dicitur communis quum sumitur ab accidentibus, sic homo sanus differt ab ægro. Hujusmodi differentiæ ad scientiam proprie dictam non pertinent, cui tantum inservit differentia essentialis.

Differentia dividitur : 1° in supremam, ut spirituale et corporeum, quæ sunt supremæ differentiæ dividentes substantiam; 2° in infimam, quæ nullam infra se agnoscit, ut rationalitas respectu animalis; 3° in subalternam, quæ mediat, ut organicum et inorganicum, ad differentias subalternas substantiæ pertinentes, nam dividunt corpus quod dividit substantiam; et rursus dividuntur : organicum, in animal et plantam; inorganicum, in minerale et metallum. Quæ differentiæ secundum gradum subalternarum occupant in genere substantiæ, et ad infimas immediate junguntur, ut animal rationalitati.

3. Species fit ex genere et differentia, et definitur : unum aptum inesse multis numero differentibus, et prædicari de illis *in quid complete ;* id est per modum prædicati substantivi totam essentiam rei exprimentis;

ut *homo*[1] in ista propositione : Socrates est homo; nam homo idem sonat ac animal rationale, quod per genus proximum et differentiam proximam Socratis essentiam determinat. Nota est enim hæc definitio : Homo est animal rationale.

Vox *species* sumitur adhuc pro pulchritudine, pro figura et apparentia rerum, et pro repræsentatione seu similitudine. Unde imagines rerum in sensibus, et formæ earum spirituales in intellectu receptæ, illæ, species sensibiles, hæ vero, species intelligibiles vocantur, de quibus tractatur in anthropologia.

4. Proprium est quod causatur a principiis essentialibus rei, et ad illa consequitur. Sicut ergo res non potest spoliari a sua essentia, ita quoque non potest spoliari a suis proprietatibus. Et sicut quælibet res habet specialem essentiam ab omnibus aliis distinctam, ita quoque et proprietates sibi soli convenientes. Ideo proprium dicitur quod convenit omni (qui essentiam habet), soli et semper. Trita exempla proprii sunt τὸ ridere, seu, ut aiunt, risibilitas in homine, hinnilitas in equis, etc.

Proprium definitur : unum aptum inesse multis et prædicari de illis *in quale necessario ;* id est adjective et tanquam essentiæ necessaria sequela.

5. Accidens duplex est : aliud ontologicum, aliud logicum dicitur. — Ontologicum est vel spirituale, ut scientia, vel materiale, ut omne quod substantiam corpoream induit et sensibus manifestum est, ut extensio tangibilis, color, sapor, etc. — Logicum paulo latius sumitur pro omni eo quod non est cum essentia necessario conjunctum. Sic etiam privationes dicuntur accidentia logica, ut cæcitas dicitur accidens oculi, tenebræ accidens aeris. Ipsæ etiam denominationes extrinsecæ dicuntur accidentia logica, ut, v. g. videri et non videri respectu parietis, sciri et nesciri respectu objecti.

Accidens ontologicum dicitur ens in alio subsistens, scilicet in subjecto, per oppositionem substantiæ quæ in se, non in alio subsistit, et est subjectum accidentis. Accidens istiusmodi est philosophice maximi momenti, et de eo accurate tractabitur, tum proxime in prædicamentis, tum in anthropologia, tum in metaphysica.

Accidens logicum recte definitur : unum prædicabile de multis *in quale contingenter;* prædicatur *in quale,* scilicet per nomen adjectivum, et *contingenter,* id est tanquam possibiliter præsens vel absens salva rei essentia; intellige de absentia vel reali, ut pallor et rubor possunt abesse realiter a vultu; vel de absentia logicali, ut nigredo et albedo possunt abesse ab Æthiope et cygno; possumus enim per intellectum removere nigredinem ab Æthiope et albedinem a cygno, salva utriusque essentia.

§ 3. *De respectu secundum quem unumquodque prædicabile constituitur in ratione universalis.*

1. Genus constituitur universale per respectum ad omnia inferiora quæ naturam ejus participant, tum species, tum individua quæ in specie continentur.

2. Differentia non constituitur universalis per respectum ad speciem, cujus est pars determinativa et, ut aiunt, actuativa, sed per respectum ad inferiora speciei, scilicet ad individua. Ut *rationale* non est universale per respectum ad hominem in communi, sed per respectum ad Petrum, Paulum, etc.

Notandum est quod genus et differentia sumuntur proxime a tota rei entitate; genus, secundum id quod est in ea commune, potentiale et determinabile; differentia, secundum id quod est in ea speciale, actuale et determinatum.

3. Species non constituitur formaliter universalis per

respectum ad genus cui subjicitur, sed per respectum superioritatis ad individua.

Individuum est correlativum speciei, sicut subditus est correlativum superiori. Unde definitur individuum, quod ultimo speciei subjicitur, vel, id quod de uno tantum prædicatur, ut Petrus, Socrates, Plato. Septem proprietates annumerat Porphyrius, quarum collectio perfecte individualitatem determinat, et quæ istis versiculis exprimuntur :

> Forma, figura, locus, tempus, cum nomine sanguis,
> Patria, sunt septem quæ non habet unus et alter.

Per formam intelligitur complexio; per figuram, lineamenta vultus; per locum et tempus, ea pars terræ et temporis, in qua quis natus est; per nomen, proprium cujusque vocabulum; per sanguinem, familia et parentes; per patriam, sua gens vel natio.—De individuo et principio individuationis, alia majoris momenti suo loco dicentur.

Hic notandum est quod genus non potest salvari in unica specie, bene tamen species in unico individuo. Ut enim ait S. Thomas (1. Post. Analy. lect. XII.) : « Non est possibile invenire aliquod genus cujus una tantum sit species. Genus enim dividitur in species per oppositas differentias. Oportet autem si unum contrariorum invenitur in natura et reliquum inveniri (contraria enim simul innotescunt, ut perfectum et imperfectum). Et ideo si una species invenitur, invenitur et alia. Una autem species dividitur in diversa individua per divisionem materiæ (quæ, ut ostendetur in Antropol., est principium individuationis). Contingit autem totam materiam alicui speciei proportionatam sub uno individuo comprehendi, et tunc non est nisi unum individuum sub una specie. » Hoc a fortiori accidit quum species recipitur in substantia spirituali. Tunc enim in diversa individua non dividitur, nam substantia hujusmodi indivisibilis est; quod quidem de

angelis verum est, nam unicus angelus constituit unamquamque speciem angelorum, quæ numerice non potest multiplicari, ut ostendetur in expositione principii individuationis.

4. Proprium constituitur in ratione universalis per respectum ad inferiora speciei, nam in omnibus adest, et prædicatur de illis *in quale necessario*, ut dictum est.

5. Accidens constituitur in ratione universalis per respectum ad inferiora speciei, in quibus potest adesse vel non adesse, et de quibus prædicatur *in quale contingenter*, ut explicavimus.

§ 4. *De proprietatibus universalium.*

Duplex assignari solet proprietas universalium, perpetuitas scilicet et prædicabilitas. Perpetuitas pertinet ad quæstionem de ideis, et tractabitur in anthropologia. De prædicabilitate hic tantum agetur.

Prædicatio triplex est, materialis scilicet, identica et formalis. — Materialis est ea in qua prædicatum et subjectum sunt quidem a parte rei eadem res, attamen in conceptu unum nullo modo includitur ab alio; ut, quum dico : *animalitas est rationalitas*, ista propositio est materialiter vera, quia in homine animalitas et rationalitas sunt eadem res; attamen formaliter loquendo est falsa, quia conceptus animalitatis nullo modo includit conceptum rationalitatis. — Identica ea est in qua prædicatum omnibus modis idem est cum subjecto, ut dum dico : *Petrus est Petrus*. — Formalis mediat inter utramque, et est quando prædicatum nec omnino idem est, nec formaliter diversum a subjecto, sed unum aliquatenus includit aliud, id est prædicatum includit subjectum in potentia, et subjectum actu continet prædicatum, ut dum dico : *homo est animal*, animal in potentia continet hominem, et homo actu continet animalitatem.

Adhuc, aliquid prædicatur dupliciter : in concreto et in abstracto; in concreto, quum significatum formale prædicati attribuitur subjecto cui inhæret, ut : *homo est rationalis;* in abstracto, quum substantivus abstractus prædicatur de alio substantivo abstracto, ut : *humanitas est rationalitas.*

Præterea inter abstracta substantialia et accidentalia illud intercedit discrimen quod abstractum substantiale, quum sit essentialiter principium seu pars sui concreti, debet semper sumi ut tale; *humanitas* v. g. ut principium quo homo est homo; *animalitas* ut id quo homo est animal. Abstractum vero accidentale, quum sit tantum secundum quid et accidentaliter pars, absolute autem ens completum in suo genere, per ordinem quidem ad concretum accidentale debet sumi ut pars aut principium quo illud est tale; sed absolute habet rationem totius, et intelligi debet veluti ad modum per se subsistentis; ut *albedo*, in quantum refertur ad *parietem album* qui est concretum accidentale, sumitur ut pars hujus concreti; in quantum autem ad nullum concretum refertur, quod possibile est, quia non necessario sed contingenter componitur cum subjecto, tunc habet rationem totius, ut *albedo* per abstractionem separata. His ita prænotatis, sic prædicabilitas ordinatur :

1° Genus et species in substantiis debent prædicari in concreto. Unde illa propositio : *homo est animal*, est vera prædicatio generis de specie, non autem ista : *humanitas est animalitas.* Et ista est vera prædicatio speciei de individuo : *Petrus est homo*, non vero, ut aiunt, *petreitas est animalitas.*

2° Econtra in accidentibus genus et species debent prædicari in abstracto. Unde ista prædicatio est vere generis de specie : *albedo est color*, non autem ista : *album est coloratum.*

3° Differentia, proprium et accidens prædicari debent in concreto de suis inferioribus, quia prædicantur *in quale* et per modum alicujus adjectivi; ergo et in concreto, nam omne adjectivum est concretum.

SECTIO TERTIA.

De prædicamentis.

Modis secundum quos unum, scilicet universale, dicitur de alio, explicatis, nunc ea quæ dicuntur de alio distribuenda sunt in quasdam classes et universalissima genera, quæ vocantur prædicamenta, græce κατηγορίαι.

Prædicamenta definiuntur : suprema genera eorum quæ prædicantur de prima substantia, seu series attributorum realium sub uno primo genere ordinatorum. Tota prædicamentorum quæstio in tres paragraphos dividitur, quorum primus erit de quibusdam præambulis, seu, ut vocant, de anteprædicamentis, secundus vero et præcipuus de prædicamentis, tertius demum de postprædicamentis.

§ 1. *De anteprædicamentis.*

Triplex est respectus in prædicamentis : 1° enim respiciunt ens in communi quod dividunt; 2° respiciunt substantiam quam denominant; 3° respiciunt sua inferiora tanquam suprema eorum genera. Respectu entis prædicamenta sunt analoga, ut in metaphysica ostendetur; respectu suorum inferiorum sunt univoca; respectu substantiæ sunt denominativa. His positis sic ordinantur et exponuntur quinque anteprædicamenta.

1. Primum anteprædicamentum comprehendit univoca, analoga, æquivoca et denominativa. De univocis, analogis et æquivocis tractavimus (vide supra p. 18). Notandum est tantum quod illic agebatur de terminis, hic vero agitur de rebus per talia nomina significatis. Hanc differentiam indicare satis erit, addendo quod termini

solent dici : univoca univocantia, analoga analogantia, æquivoca æquivocantia; econtra vero res significatæ dicuntur : univoca univocata, analoga analogata, æquivoca æquivocata.

Denominativa tantum igitur explicanda sunt. Sic exprimunt scholastici quæ ab aliqua forma nomen habent solo vocis casu diversum, ut a grammatica dicitur grammaticus, a philosophia philosophus, et hoc modo substantia denominatur ab aliis prædicamentis, ut a quantitate quanta, a qualitate qualis, a relatione relata, etc.

2. Secundum anteprædicamentum est complexum et incomplexum. Complexa sunt quæ plura simul comprehendunt, ut *homo albus* comprehendit duas essentias, hominis scilicet et albedinis. Incomplexa sunt quæ aliquid simplex exprimunt, ut homo, virtus, albedo, etc.

3. Tertium anteprædicamentum est sequens regula : « Quando aliquid prædicatur de subjecto, quidquid dicitur de prædicato dicitur de subjecto; » quod intelligendum est de prædicatis primæ intentionis, non vero de prædicatis secundæ intentionis. Sic quia animal dicitur de homine, quidquid convenit realiter animali, convenit etiam homini, v. g. esse sensitivum, dormitivum, vivens, etc. Attamen prædicata secundo intentionalia animalis, v. g. quod sit genus, quod sit contrahibile per differentias, etc., non conveniunt homini. Ratio hujus regulæ est quia prædicatum continetur in subjecto. Unde quidquid pertinet ad prædicatum debet etiam competere subjecto. Propter hanc regulam, in coordinatione prædicamentali semper superiores gradus cum suis proprietatibus includuntur in inferioribus, ut vivens in animali, animal in homine, et homo cum duobus aliis in Petro. Hinc est quod S. Thomas sæpe utitur ista regula quam sic exprimit : « Semper prius includitur in posteriori. »

4. Quartum anteprædicamentum est alia regula quæ sic se habet : « Duorum generum non subalternatim positorum diversæ sunt differentiæ; in generibus vero subalternatim positis nihil prohibet easdem esse differentias. » Quoad primam partem regulæ, scientia, quæ est de genere accidentium, et animal, quod est de genere substantiarum non subalternatim ponuntur et ideo non constituuntur per easdem differentias; quoad secundam partem, planta, animal et homo subalternatim posita in genere substantiæ per eamdem differentiam a lapide differunt, scilicet per vitalitatem quæ est differentia superior inclusa in speciebus inferioribus, nam vitalitas in planta, in animali et in homine reperitur.

5. Quintum anteprædicamentum est divisio entis incomplexi in decem prædicamenta quæ sunt : substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, quando, ubi, situs et habitus, quæ omnia duobus versiculis sequentibus, servato prædicamentorum ordine, comprehenduntur :

Arbor sex servos fervore refrigerat ustos.
Ruri cras stabo, sed tunicatus ero.

Ens, conceptus scilicet universalis totius entis abstrahens ab unoquoque singulari, in ratione generis non constituitur, nullas enim differentias essentiales continet. Divagatur enim per omnes categorias, et de illis analogice tantum prædicatur (vide supra p. 18). Ens dividitur statim in substantiam et accidens, scilicet in ens quod exsistit in se, et in ens quod exsistit in alio, et ideo de substantia et accidente prædicatur per analogiam proportionalitatis. Dicitur etiam transcendentale, quia non solum est in omnibus sed adhuc super omnia prædicamenta.

Divisio entis in decem prædicamenta, percelebris et antiquissima, sic verificatur :

Tot sunt suprema genera quot sunt modi generales essendi. Sed sunt decem modi generales essendi. Etenim quidquid est vel in seipso subsistit vel in alio : si prius, ut homo, lapis, angelus, dicitur substantia, quæ est supremum genus; si posterius, ut color, sapor, figura, dicitur accidens, quod rursus dividitur in novem suprema genera. Quidquid enim accidit substantiæ, vel eam extendit, et sic est quantitas; vel eam refert ad aliud, et sic est relatio; vel eam qualificat et in se modificat, et sic est qualitas; vel connotat aliquid extrinsecum quod fit duobus modis : aut accidens connotat substantiam ut principium a quo est, et vocatur actio, aut ut subjectum in quo est, et vocatur passio; vel ut mensuram durationis, et dicitur quando; vel ut mensuram extensionis localis, et dicitur ubi; vel per modum dispositionis partium locati in ordine ad locum, et dicitur situs; vel per modum ornamenti superadditi, et dicitur habitus seu vestitus.

§ 2. *De substantia et aliis prædicamentis.*

De substantia et accidenti ontologice tractabitur in ea parte metaphysicæ quæ præponebatur in schola S. Thomæ physicæ generali, et quam præponemus anthropologiæ. Ut enim accurate exponatur natura hominis qui est compositum naturale ex anima et corpore constans, necesse erit scire prius quid sint materia, forma, essentia, substantia, accidens, etc. Hic substantia et novem accidentis genera definiuntur tantum, et nonnisi prædicamentaliter seu logice exponuntur.

1. De substantia.

Substantia, ut dictum est, definitur *res in se subsistens*, et accidens, *res in alio exsistens*, scilicet in substantia quæ ex tunc 1° subsistit in se, 2° substat accidentibus.

Unde movetur quæstio utrum substantia essentialiter constituatur ex eo quod subsistit in se, vel ex eo quod substat accidentibus. Difficultas solvetur in proemio anthropologiæ, ubi ostendetur essentiam substantiæ in eo consistere quod subsistit in se.

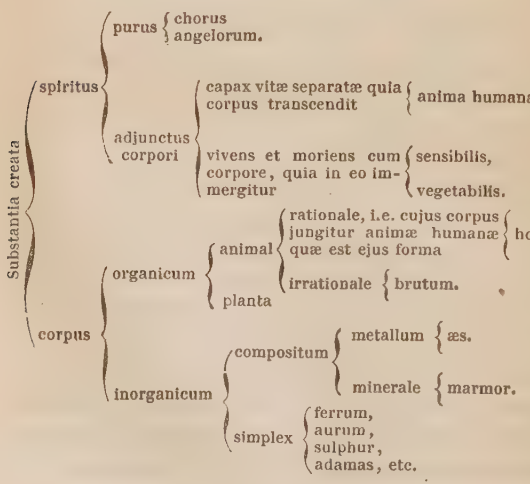
Substantia prout accidentibus-substat, dicitur subjectum, quod dividitur in physicum seu ontologicum et logicum. — Ontologicum est illud cui inhæret aliquod accidens, ut homo respectu scientiæ, et dicitur subjectum inhæsionis. — Logicum est illud de quo aliquid prædicatur, ut in ista propositione : *albedo est color,* albedo est subjectum logicum coloris.

Substantia dividitur in primam et secundam, in singularem scilicet et in universalem. Individua, ut Petrus, Paulus, etc., vocantur primæ substantiæ. Quum enim substantia duo dicat, scilicet subsistere in se et substare accidentibus, utrumque principalius convenit individuis ; non enim homo in communi subsistit, ægrotat, currit, studet, sed hic vel ille homo. Genus et species, ut vivens, animal, homo, dicuntur substantiæ secundæ vel generales; genera namque et species non subsistunt nisi in individuis cum quibus identificantur, ut species humana in Socrate vel Platone.

Substantiæ sex attribuuntur proprietates, quæ non sunt aliquid realiter distinctum ab ipsa, sed tantum quædam notiones secundæ intentionis et prædicata mere logica. —Prima hujusmodi proprietas est non inhærere subjecto, quæ quidem convenit tam primis quam secundis substantiis. — Secunda est non habere contrarium stricte sumptum, nam contraria sunt ea quæ ab eodem subjecto se expellunt; unde sicut substantia non est in subjecto, ita quoque non potest a subjecto per aliam expelli. — Tertia est non suscipere magis aut minus, nam substantia, quæcumque sit ejus dignitas, non magis

aut minus in se subsistit. — Quarta est esse subjectum contrariorum; siquidem quum substantia sit subjectum et basis accidentium, potest suscipere vicissim accidentia contraria. — Quinta est prædicari univoce de suis inferioribus, et hæc proprietas convenit solum substantiis secundis quæ prædicantur de primis. — Sexta est esse *hoc aliquid*, id est aliquid per se subsistens et substantive expressum, ad differentiam accidentium quæ solum significant *quale*, et exprimuntur adjective.

Arbor prædicamentalis substantiæ creatæ (Deus enim, ut in metaphysica ostendetur, neque est in genere substantiæ, neque in genere entis), genera scilicet, species et individua quæ illud supremum genus dividunt, si adæquate describeretur, omnia creata in suo gradu et ordine exhiberet, quod scientiam humanam penitus transcendit. In schola tritum erat rude quoddam exemplar, arbor porphyrii nominatum, valde imperfectum. Hæc ordinatio sic abbreviari potest:



2. De quantitate.

Primum accidens quod immediate afficit substantiam corpoream est quantitas; videmus enim omnes omnino substantias hujusmodi esse quantitate præditas, qua etiam mediante accipiunt cætera accidentia; ut corpus mediante extensione recipit colorem et figuram. Circa quantitatem tria quæruntur : 1° quid sit; 2° quotuplex sit; 3° quæ sint ejus proprietates.

1° In qualibet substantia quantitate affecta quinque reperiuntur. Primo enim talis substantia est distributa in varias partes integrantes; secundo implet quoddam spatium, seu extenditur ad certum locum; tertio expellit alia corpora a loco quem occupat, ideoque dicitur impenetrabilis; quarto ejusmodi substantia est divisibilis in partes; quinto demum mensurabilis est.

Hæc autem omnia convenire substantiæ ratione quantitatis ex eo constat quod substantiæ spirituales, ut angeli, quia carent quantitate, his etiam omnibus carent. Nec enim integrantur ex variis partibus; nec implent proprie spatium; nec se mutuo a loco expellunt; imo omnes, etiam in minutissimo spatio, exsistere possunt; nec sunt capaces divisionis vel quantitativæ mensurabilitatis, imo consistunt in indivisibili.

Ex quo patet quod ista quinque : extensio seu distributio in varias partes, occupatio loci seu extensio ad certum locum, impenetrabilitas, divisibilitas et mensurabilitas conveniunt substantiæ per quantitatem. Quæritur quodnam istorum sit constitutivum essentiale quantitatis.

Quidam dicunt quantitatem essentialiter consistere in extensione locali; alii in mensurabilitate; quidam in impenetrabilitate, nonnulli in divisibilitate. Communior sententia dicit essentiale constitutivum quantitatis esse extensionem partium in ordine ad se; id est consistere in

eo quod distribuat substantiam in varias partes integrantes, quarum una non sit alia, sed ipsi per suam extremitatem unita.

Et hæc est doctrina S. Thomæ qui sic definit quantitatem (*opusc.* 48) : « Quantitas est accidens extensivum substantiæ in varias partes integrantes. » Et alibi (*contra gent.*, l. 4., c. 65) : « Positio, quæ est ordo partium in toto, in ratione (essentia) quantitatis includitur. »

Quod sic probatur : quod est primum in re, et necessario concipitur tanquam radix aliorum quæ ipsi conveniunt, est essentiale constitutivum hujus rei. Sed quod est primum in quantitate est extensio seu distributio ejus in varias partes integrantes in ordine ad totum ; nam prius est habere partes extensas quam tales partes locum implere, expellere alias a loco, dividi posse et mensurari. Ergo, etc.

Falso igitur Cartesius extensionem localem assignat tanquam essentiale constitutivum quantitatis. Veras rerum essentias penitus ignoramus. Tantummodo conditiones essentiales exsistentiæ earum metaphysice et logice possumus ordinare, ad quod multo inserviunt mysteria fidei, ut ostendetur fusius in proemio anthropologiæ. Sententia Cartesii ponit essentiam extensionis in aliquod secundarium et sic rationi adversatur. Aliunde penitus evertit mysterium Eucharistiæ ; nam corpus Christi in Eucharistia retinet quantitatem suam, et tamen, pro illo statu, nec occupat locum, nec expellit alia corpora a loco, nec partibile est, nec mensurabile. Unde, quum Deus nihil operetur contra essentiam rerum, sequitur essentiale constitutivum quantitatis radicaliter consistere in extensione partium integrantium in ordine ad totum, ut probatum est.

2° Quantitas, ut notat S. Thomas, duplex est : quantitas dimensiva, seu quantitas molis, et quantitas virtutis

seu perfectionis. Prima convenit solis rebus corporeis, et constituit prædicamentum quantitatis. Alia vero dicitur etiam de rebus spiritualibus de qua inquit Augustinus : « In his quæ non mole magna sunt, sed virtute, hoc est majus esse, quod est melius esse. » Hæc autem quantitas virtutis seu perfectionis attenditur tripliciter : 1° quantum ad præstantiam naturæ ; 2° quantum ad durationem essendi ; 3° quantum ad virtutem agendi. Hos tres modos complexus est Augustinus quando dixit æqualitatem (quæ est proprietas quantitatis) intelligi in personis divinis in quantum nulla ipsarum vel præcedit æternitate, id est duratione, aut excedit magnitudine, id est præstantia naturæ, aut superat potestate, id est agendi virtute.

Divisio quantitatis dimensivæ, de qua tantum hic agitur, desumi debet ex ejus definitione qua dicitur : accidens extensivum substantiæ in partes, seu extensio partium in se ipsis in ordine ad totum. Unde, juxta varios modos extensionis in partes, erunt variæ species quantitatis.

Quantitas dimensiva dividitur in permanentem et successivam ; permanens, in continuam et discretam ; successiva in tempus et orationem, scilicet in vocem ex pluribus syllabis successive prolatis ; unde tempus est quantitas successiva continua, et oratio quantitas successiva discreta.

Permanens est ea cujus partes exsistunt simul. Permanens continua, aliter dicitur quantitas molis, et triplex est : linea quæ extenditur in longum, superficies quæ extenditur in longum et latum, corpus quod extenditur in longum, latum et profundum. Permanens discreta, aliter quantitas multitudinis, dividitur in varias species numeri, ut in binarium, ternarium, etc.

Successiva est ea cujus partes non exsistunt simul,

sed una succedit alteri. Hæc quantitas non realiter differt a rebus ipsis, et sumitur ab eis in quantum mutantur in tempore, vel moventur de loco ad locum. Unde nec motus, nec tempus, nec locus, nec oratio sunt propriæ species quantitatis. Motus enim est essentialiter via et tendentia ad terminum cujus est fieri; est igitur aliquid incompletum quod reducitur ad suum terminum, et proinde reductive pertinet ad prædicamentum sui termini, ut motus ignis qui est calefactio ad calorem. Tempus est numerus seu mensura motus, et ideo si motus non est proprie quantitas, nec a fortiori ejus mensura. Locus nihil addit superficiei quam ambit. Oratio, in quantum pluribus syllabis constat, reducitur ad quantitatem multitudinis; in quantum vero syllabæ prolatæ sunt longæ vel breves reducitur ad tempus. Restat igitur quod sint tantum duæ species quantitatis dimensivæ proprie dictæ : continuum molis et discretum multitudinis, scilicet quantitas continua et numerus. Numerus autem hic sumitur in concreto, id est pro rebus numeratis, et definitur : multitudo mensurata per unum.

3° Præter proprietates quantitatis supra relatas, extensionem scilicet, impenetrabilitatem, mensurabilitatem et divisibilitatem, tres adhuc pure logicales annumerantur. — Prima est non habere contrarium proprie dictum. Quantitas enim est medium per quod substantia in partes extenditur et fit subjectum ex quo contraria se expellere possunt. Est igitur de ratione subjecti et sic proprietatem substantiæ quæ, ut ostendimus, contrarium non habet, participat. — Secunda est non suscipere magis et minus, non quod nequeat crescere vel minui, sed quia minima æque perfecte est quantitas sicuti et maxima. — Tertia est, quod secundum quantitatem res proprie dicuntur æquales aut inæquales.

Quantum ad coordinationem specierum quantitatis, sumendo solum species proprias et rigorosas, sic ordinatur prædicamentum ejus. In primis, quantitas dimensiva in communi dividitur in quantitatem continuam et discretam, quæ alio nomine dicitur numerus; seu in quantitatem molis et quantitatem multitudinis. Quantitas discreta dividitur in varias species numerorum, binarium scilicet, ternarium, etc., quorum quilibet est infimus in sua specie. Quantitas vero continua dividitur in lineam, superficiem et corpus, quarum quælibet est species infima; nam omnis linea est ejusdem speciei, sicut et omnis superficies, quamvis possit suscipere triangularem, etc. Neque mirum est quod prædicamentum quantitatis dividatur in paucas species quia diversitas specifica est a forma. Quum ergo quantitas sit admodum materialis, non dividitur multis divisionibus specificis et formalibus.

3. De Relatione.

Tertium prædicamentum est relatio cujus notitia summe necessaria est non modo philosophis, sed etiam theologis, quum nulla fere sit utriusque scientiæ pars in qua de aliquo ente relativo non disputetur. Circa relationem tria quæruntur: 1° quid sit? 2° quotuplex sit? 3° quas habeat proprietates?

1. Per relationem communissime sumptam intelligitur respectus unius rei ad aliam. Sic intellecta relatio dividitur:

Primo, in realem et rationis. Relatio realis est quando talis ordo et talis respectus invenitur in rebus nemine cogitante; sic effectus ordinatur ad causam, filius ad patrem, scientia ad objectum. Relatio rationis est quando aliquid per rationem solum ordinatur ad aliud, ut prædicatum ad subjectum, genus ad speciem, etc.

Secundo, relatio realis dividitur in transcendentalem et prædicamentalem.

Relatio transcendentalis est entitas absoluta in qua tamen secundario reperitur ordo ad aliquid aliud; sic entitas partis ordinatur ad totum, entitas effectus ad causam, entitas animæ ad corpus cujus est forma. Transcendentalis dicitur quia naturam relationis transcendit quatenus est aliquid absolutum. Istiusmodi relatio aliter vocatur *secundum dici*, eo quod non sit aliquid pure relativum, et non constituit speciale prædicamentum, nam per omnia prædicamenta, ut ens reale, vagatur.

Relatio prædicamentalis, de qua tantum quæstio est, definitur : accidens reale cujus totum esse est ad aliud se habere, id est quod consistit in puro respectu. — In primis relatio dicitur *accidens*, ut excludantur ab hoc prædicamento divinæ relationes, quæ non sunt accidentia, nam in Deo nullum est accidens. Additur *reale*, ut excludantur relationes rationis; siquidem solum ens reale ponitur in prædicamento. Aliæ vero particulæ definitionis excludunt relationes transcendentales, seu *secundum dici*.

Quatuor præcipuæ conditiones requiruntur ad relationem prædicamentalem : subjectum reale; fundamentum reale; terminus realis; distinctio realis inter extrema relationis, id est inter fundamentum et terminum. Subjectum relationis est illud in quo subjectatur relatio, seu quod refertur; fundamentum vero est ratio respiciendi seu referendi; terminus est id quod respicitur. Sic in relatione paternitatis, homo qui genuit filium est subjectum talis relationis; vis generativa est fundamentum; filius genitus est terminus. Subjectum cum relatione vocatur relativum; et terminus, in quantum vicissim subjecto refertur, correlativum.

Circa relationem movetur hæc acutissima quæstio :

utrum realiter fundamentum relationis a relatione distinguatur? Sententiam affirmativam tenet S. Thomas dicens : « In nobis relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiæ, unde habent proprium modum essendi, secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit; quia enim omnia accidentia sunt formæ quædam substantiæ superadditæ et a principiis substantiæ causatæ, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiæ, et ab ipso dependens. » (*Contra gentes,* l. IV, c. 14.)

Dependet igitur relatio a suo fundamento, sed ab eo realiter distinguitur, nam, ut ex definitione constat, totum esse relationis est ad aliud se habere, dum fundamentum est entitas absoluta. Mortuo filio perit respectus paternitatis, manente tamen entitate fundamenti, scilicet facultate productiva.

Sententiæ oppositæ sectatores docent entitatem fundamenti duplex munus habere, scilicet absoluti et respectivi; unde pereunte termino, perit, quantum ad exercitium, munus relativi in fundamento, manet vero munus absoluti.

Sed ista positio tribuit creaturis quod est soli Deo proprium. Theologi enim docent cum S. Thoma quod divina essentia, propter sui eminentiam, simul in se comprehendit in una simplici entitate munus absoluti et relativi; unde Pater æternus per eamdem entitatem realem est Deus (quod est aliquid absolutum) et etiam Pater (quod est aliquid relativum). Ergo illa duo munera non possunt adunari in creaturis in una entitate, quia ut fert axioma : « Quæ sunt unita in superioribus, sunt divisa in inferioribus. » Ergo entitas relationis differt ab entitate fundamenti.

2. Relationes variantur ut fundamenta sua, nam relatio a fundamento causatur. Tot sunt autem fundamenta

relationum (S. Thomas, L. V Metaph., lect. 17) quot sunt rationes cur unum ordinetur ad aliud. Atqui tres solum sunt rationes propter quas unum respicit aliud; nam omne quod ordinatur ad aliud, vel ipsum respicit secundum esse, vel secundum operari, vel secundum convenientiam aut disconvenientiam. Si respiciat primo modo tanquam mensuram et regulam sui esse suæque perfectionis, est fundamentum mensuræ et mensurabilis; sic scientia respicit suum objectum, exemplatum suum exemplar, creaturæ Deum, et generaliter omne specificatum suum specificativum. Si vero respiciat secundo modo, ut causam vel effectum, erit fundamentum actionis vel passionis; sic filius respicit patrem et generaliter omnis effectus suam causam. Si demum tertio modo respiciat, in quantum convenit vel disconvenit, erit unitas et numerus, seu fundamentum convenientiæ et disconvenientiæ; sic paries albus respicit alium parietem album ut convenientem, et nigrum ut disconvenientem. Omnis autem convenientia præcipue attenditur secundum tria prædicamenta : secundum substantiam, et dicitur identitas; secundum quantitatem, et dicitur æqualitas; secundum qualitatem, et dicitur similitudo. — Triplex est igitur genus relationum : mensura et mensurabile, actio et passio, unitas et numerus.

Relatio dividitur adhuc in mutuam et non mutuam. Relatio est mutua quum ordo ex utraque parte est reciprocus, ut inter patrem et filium, et inter duos parietes albos; non mutua est quum ordo non reciprocatur, sed solum se tenet ex parte unius extremi, ut creatura quidem ordinatur ad Deum, sed Deus non ordinatur ad creaturas.

Relatio mutua subdividitur in relationem æquiparantiæ et disquiparantiæ : æquiparantiæ, quando in utroque extremo reperitur respectus ejusdem rationis et ejusdem

nominis, ut inter duo alba; disquiparantiæ, quando in utroque extremo respectus nec est ejusdem speciei, nec ejusdem nominis, ut relatio patris ad filium, et filii ad patrem, quarum una dicitur paternitas, altera filiatio.

Acerrime disputatur in schola de termino relationis mutuæ et non mutuæ. Alii tenent omnes relationes tam mutuas quam non mutuas terminari ad relativum; alii, ut Scotistæ, omnes relationes utriusque generis terminari ad aliquid absolutum sub ratione absoluti. Mediam tenemus viam.

Et primo certum est relationem mutuam terminari formaliter ad aliquid relativum, scilicet ad suum correlativum; v. g. pater terminatur ad filium, non quatenus homo est sed formaliter reduplicative quatenus filius est.

Secundo de relatione non mutua notandum est quod dupliciter aliquid dici potest relativum (S. Thomas L. V Metaph., lect. 17): subjective et intrinsece; terminative et extrinsece. Relativum intrinsece et subjective est id quod habet in se relationem. Relativum vero extrinsece et terminative est id quod terminat relationem in alio exsistentem. Sicut aliquis potest dici dupliciter inimicus: subjective scilicet et intrinsece, quia odio habet aliquem; terminative et extrinsece, quia odio habetur. Hoc posito dicimus quod in relationibus non mutuis terminus est quid relativum terminative et extrinsece, ac proinde absolutum; in hoc enim differt relatio non mutua a mutua, quod in ejus termino nullus sit reciprocus respectus.

Explicata divisione generica relationum, nunc explicandum est unde sumatur unitas specifica et numerica earum.

Unitas specifica relationis desumitur a fundamento simul et termino, seu ex coaptatione fundamenti cum termino; diversitas vero specifica sumitur ex diversitate

fundamenti vel termini. Cujuslibet enim rei unitas specifica ab eo desumitur a quo suum habet esse; sed relatio habet suum esse a fundamento simul et a termino; ab utroque igitur unitatem specificam sumit. Quantum ad diversitatem specificam, quum relatio specificetur ex coaptatione fundamenti cum termino, et coaptatio varietur variato alterutro extremo, patet quod variato seu fundamento seu termino variatur relatio. Unitas numerica relationum desumitur ex unitate numerica subjecti; unde in uno subjecto non potest esse duplex relatio solo numero distincta, ut in uno patre duplex paternitas. Relatio enim est accidens, et, ut in metaphysica ostendetur, omne accidens desumit suam unitatem numericam a subjecto.

3. Proprietates relationum quinque numerantur, quarum prima est non habere contrarium; nam relationes non habent inter se contrarietatem sed solum oppositionem relativam per quam non se mutuo destruunt, sicut contraria, sed sese mutuo respiciunt. Secunda est non suscipere magis et minus per se, id est non magis vel minus esse relationes. Tertia est invicem converti; v. g. dominus est servi dominus, et servus est domini servus. Quarta est esse simul natura, id est simul exsistere; impossibile est enim ut sit servus sine domino, et dominus sine servo. Quinta est esse simul cognitione, nam sese mutuo definiunt et notificant, ut patet. Impossibile est enim cognoscere unum relativum sine alio, ut servum sine domino, et dominum sine servo. Notandum est quod tres ultimæ proprietates solis relativis mutuis videntur proprie convenire.

Quantum ad coordinationem hujus prædicamenti, in primis relatio prædicamentalis est supremum genus, quod dividitur in relationes primi, secundi et tertii generis; id est fundatas in unitate et numero, seu convenientia et

disconvenientia, actione et passione, mensura et mensurabili. Relatio primi generis dividitur in relationes convenientiæ et disconvenientiæ; relatio convenientiæ subdividitur in relationes identitatis, æqualitatis, et similitudinis; relatio disconvenientiæ, in relationes diversitatis, inæqualitatis et dissimilitudinis. Relatio vero inæqualitatis, præcipue in numeris, subdividitur in varias species, secundum varias proportiones quæ attenduntur in numeris, ut in relationem dupli, tripli, quadrupli, etc.; de quibus agunt arithmetici. Relatio secundi generis dividitur in relationem fundatam in actione, et relationem fundatam in passione. Relatio tertii generis dividitur in relationem ad mensuram quæ est objectum, et ad mensuram quæ est exemplar. Hæ vero species possunt rursus subdividi in alias, quas recensere non est necesse.

4. De Qualitate.

Qualitas tripliciter sumi potest: primo latissime pro eo quod prædicatur *in quale quid*, et tunc qualitates a differentiis essentialibus non distinguuntur; secundo paulo strictius, pro eo quod prædicatur *in quale accidentaliter*, et sic omne accidens potest dici qualitas; tertio demum qualitas sumitur strictissime pro certo prædicamento accidentis, cujus proprium est accidentaliter qualificare, modificare et disponere substantiam. In hoc tertio sensu sumitur hic qualitas de qua tria quæruntur: 1° quid sit; 2° quotuplex sit; 3° quæ sint ejus proprietates.

1. Qualitas definitur a S. Thoma: accidens modificativum seu dispositivum substantiæ. Per τὸ *accidens* convenit qualitas cum aliis prædicamentis accidentalibus; cæteræ vero particulæ exprimunt in quo ab illis distinguitur. Et ne dicas quantitatem modificare etiam substantiam in quantum illam extendit, nam proprie quantitas non modificat substantiam. Illam enim extendit præcise

in quantum tribuit ipsi partes diversimode modificabiles. At vero qualitas superveniens tali vel tali modo disponit istas partes. Unde modificare substantiam et partes ejus proprie convenit qualitati.

2. Tot sunt species qualitatis quot modis substantia disponi et determinari potest in se ipsa (S. Thomas, S. theol. l. 2, q. 49, art. 2). Sed substantia disponi potest quadrupliciter: vel enim substantia disponitur ut bene aut male se habeat, et sic constituitur prima species qualitatis, habitus et dispositio; vel substantia disponitur secundum operari, ut fortiter aut languide agat vel resistat, et hæc est secunda species, potentia aut impotentia; vel substantia disponitur secundum motum physicum, et hæc est tertia species, passio et patibilis; vel disponitur secundum partes quantitativas, et hæc est quarta species, forma et figura. De quibus sit.

Habitus et dispositio. Qualitas determinans subjectum ad bene vel male se habendum, aut firmiter inhæret subjecto et principiis immobilibus nititur, aut solum inhæret mobiliter, in quantum habet principia instabilia. Si firmiter inhæret vocatur habitus; si mobiliter, dispositio.

Habitus sumitur tripliciter: 1° pro possessione; nam habere idem significat ac possidere; 2° pro vestitu; 3° prout idem est ac bene vel male affici ac disponi. In hoc tertio sensu sumitur hic habitus et definitur: qualitas difficile mobilis determinans subjectum ad bene vel male se habendum. Dispositio vero: qualitas facile mobilis determinans subjectum ut bene vel male se habeat. Fides divina, scientia, virtus, gratia habitualis sunt habitus; varii status corporis et animæ qui a circumstantiis pendent vel a complexione sunt dispositiones, ut sanitas, morbus, aptitudines corporales vel spirituales, gaudium, tristitia, etc. Habitus igitur et dispositio essentialiter differunt. Quod enim aliquid ex natura sua sit difficile

mobile, et quod sit facile mobile, videtur designare diversitatem principiorum essentialium, quibus innititur, ac proinde facit essentialiter differre. Attamen, ut notat S. Thomas, aliquando contingit ut propter infirmitatem subjecti, habitus sit per accidens facile mobilis, et, propter obstinationem subjecti, dispositio sit difficile mobilis. — Habitus dicuntur entitativi aut operativi, et similiter dispositiones : entitativi, quum determinant substantiam secundum proprium esse ad bene vel male se habendum ; operativi, quum eam determinant secundum facultates ejus ad bene vel male operandum.

Potentia et impotentia. Hæc secunda species qualitatis definitur : qualitas disponens substantiam ad agendum vel resistendum, seu, quod idem est, principium proximum agendi vel resistendi. Potentia et impotentia non radicaliter opponuntur, sed tantum ut gradus superior et inferior ejusdem virtutis. Visus v. g. est potens in juvene et impotens in sene. Potentia et impotentia ab habitu et dispositione differunt in eo quod utrumque supponit potentiam et impotentiam, id est vim seu fortem seu debilem agendi vel resistendi, et eam determinant ad bene vel male se habendum ; ut habitus justitiæ, quæ supponit potentiam volendi, eam rectificat circa bonum alienum, ut non male feratur ad ipsum.

Passio et patibilis. Passio quintupliciter sumitur : 1° pro proprietate essentiam consequente, ut lux dicitur passio solis, et durities adamantis ; 2° pro receptione cujuslibet effectus et sic constituit sextum prædicamentum de quo infra ; 3° specialiter pro receptione alicujus afflictivi, ut passio Christi ; 4° pro motibus appetitivis quibus animal fertur ad bonum et fugit malum, ut amor, odium, timor, ira, etc. ; 5° pro qualitate alterationem causante vel consequente, et in hoc sensu hic sumitur.

Hæc tertia species definitur : qualitas alterationem

sensibilem causans, vel ab alteratione sensibili causata. Præcipuæ hujusmodi qualitates, ut veteres naturalistæ docebant, sunt calor et frigus, humiditas et siccitas, ex quibus omnes aliæ juxta ipsos proveniunt. Hæc in melius mutavit physica recentior, sed quantum ad phænomena ordinatio prædicamentalis eadem convenienter remanet. Inter has qualitates sunt quæ perseverant, ut pallor ex melancholico temperamento, et dicuntur patibiles; sunt vero quæ cito transeunt, ut rubor ex verecundia, et vocantur passiones.

Forma et figura. Forma quintupliciter sumitur: 1° pro spiritibus puris, et tunc dicitur substantia seu forma separata; 2° pro actu substantiali materiam informante; sic anima dicitur forma viventis; 3° pro qualibet essentia tanquam ejus pars principalior; 4° pro quocumque actu sive substantiali, sive accidentali; sic albedo, virtus, scientia dicuntur formæ accidentales; 5° pro qualitate ex dispositione partium quantitativarum resultante. De hoc ultimo sensu nunc quæstio est; alii in proemio anthropologiæ exponentur.

Hæc quarta species qualitatis definitur: qualitas resultans ex diversa dispositione partium quantitatis; et dicitur forma in rebus artificialibus, et figura in naturalibus. Plerumque attamen hæc distinctio non servatur et vicissim utraque vox utramque acceptionem habet.

3. Tres numerantur proprietates qualitatis, quarum prima est quod qualitas habeat contrarium; proprium enim est qualitatum invicem pugnare, seque mutuo de subjecto deturbare; sic calor expellit frigus, virtus vitium, morbus sanitatem. Secunda proprietas est suscipere magis et minus, scilicet intendi et remitti; attamen quædam, ut figura, hanc proprietatem non habent. Tertia proprietas est fundare similitudinem et dissimilitudinem; quæ enim conveniunt in qualitate

dicuntur similia; quæ vero non conveniunt, dissimilia.

Quantum ad coordinationem hujus prædicamenti, supremum genus est qualitas, quæ dividitur in quatuor species enumeratas, et explicatas. Prima species dividitur in habitum et dispositionem. Habitus alius est a Deo infusus, alius a nobis acquisitus.

Habitus a Deo infusus continet sub se Gratiam, Fidem, Spem, Charitatem, dona Spiritus sancti, lumen gloriæ, lumen propheticum, et alias supernaturales virtutes.

Habitus acquisitus alius est intellectualis, alius moralis, seu in appetitu residens. Habitus intellectualis dividitur in intelligentiam, sapientiam, scientiam, prudentiam, et artem. Habitus moralis dividitur in bonum et malum; bonus in varias virtutes, ut justitiam, temperantiam, fortitudinem, et alias ejusmodi virtutes sub istis contentas; malus dividitur in varia vitia, si tamen vitia sint annumeranda inter habitus; proprie enim videntur esse solum dispositiones, eo quod instabilibus principiis nitantur, scilicet passionibus, et bonis fallacibus. Dispositio autem dividitur in corporalem et spiritualem. Corporalis in operativam, et non operativam. Operativa continet sub se varias habilitates, ut saltandi, pingendi, scribendi, etc.; non operativa continet sub se pulchritudinem, difformitatem, sanitatem, morbos, etc. Dispositio spiritualis continet sub se opinionem, fidem humanam, suspicionem, et alias qualitates facile mobiles.

Secunda species, scilicet potentia et impotentia dividitur in activam et resistitivam, seu in potentiam agendi et resistendi. Potentia activa dividitur in immanentem, id est, cujus opus remanet intra principium a quo producitur, et transeuntem, id est, cujus opus transit ad extra. Potentia immanens dividitur in vegetativam, cognoscitivam, et appetitivam. Vegetativa subdividitur in generativam, nutritivam, et augmentativam: cognoscitiva

vero in intellectum, et sensum : appetitiva tandem in voluntatem, et appetitum sensitivum, de quibus exactius agetur in anthropologia. Potentia vero resistendi seu resistitiva continet sub se durum, molle, solidum, fragile, etc. Quidam reponunt species intentionales (*vid. anthr.*) sub hac secunda specie; verius tamen reducuntur ad primam speciem, quia licet compleant potentias cognoscitivas, attamen eas determinant ad bene vel male operandum, quod est proprium primæ speciei qualitatis.

Tertia species, scilicet passio et patibilis qualitas, dividi potest in quinque sensibiles qualitates, scilicet colorem, odorem, sonum, saporem, et tangibiles qualitates, ut sunt frigus, calor, etc. Nam secundum ista quinque genera qualitatum fieri videtur alteratio, vel physica in corporibus, vel intentionalis in sensibus nostris. Hæ vero qualitates subdividuntur in varias alias, ut in varios colores, sapores, etc.

Quarta species, scilicet forma et figura, dividitur in planam et solidam. Figura plana dividitur in circularem, triangularem, quadrangularem. Figura solida dividitur in sphericam, ovalem, cylindrum, cubum, etc.

5 et 6. De actione et passione.

Quintum et sextum prædicamentum sunt correlativa. Quæ ut innotescant sciendum est quod in quolibet effectu tria distinguuntur : 1° egressus effectus a causa; 2° receptio ejus in aliquo subjecto; 3° ipsum fieri talis effectus. V. g. statua egreditur per manum a mente opificis, recipitur in marmore et per aliquod tempus est in fieri. Egressus effectus a causa vocatur actio; receptus ejus in subjecto vocatur passio; fieri autem talis effectus vocatur motus. Primum constituit prædicamentum actionis; secundum, prædicamentum passionis. Motus, ut dictum est, non constituit speciale prædicamentum quia fieri est aliquid incompletum quod reducitur ad esse. Unde

motus, quum sit fieri effectus reducitur ad ejus prædicamentum ; ut fieri qualitatis ad qualitatem, fieri quantitatis ad quantitatem. — Sciendum est adhuc quod ex actionibus aliæ sunt transeuntes, aliæ immanentes. Transiens dicitur quæ producit effectum ad extra in aliquo subjecto, ut urere, secare, dealbare, etc. Immanens dicitur ea quæ nihil producit ad extra, sed tota remanet in principio a quo elicitur, ut videre, cogitare, amare, etc.

Actio prædicamentalis definitur : motus ut ab agente; passio vero : motus ut in passo. Quæ quidem formulæ sæpissime in S. Thomæ operibus reperiuntur.

7 et 8. De prædicamentis ubi et situ.

Ubi in commune dividitur in ubi divinum, et ubi creatum. Ubi divinum est præsentia Dei in omni loco ratione immensitatis qua omnia implet. Ubi creatum dividitur in ubi spirituale, ubi sacramentale et ubi quantitativum seu circumscriptivum. Ubi spirituale est præsentia rei spiritualis ad corpora, quæ præsentia fit in angelis per operationem ; in tantum enim angelus est in loco, in quantum operatur in illo, seu applicat ipsi suam virtutem activam. In anima vero rationali talis præsentia fit per informationem ; nam in tantum anima est præsens corpori, in quantum informat ipsum. Ubi sacramentale est præsentia unius substantiæ sub accidentibus alterius substantiæ in qua conversa est. Ubi quantitativum seu circumscriptivum est modus quidam proveniens in corpore ex eo quod sit in loco.

Prædicamentum ubi definitur : accidens resultans in corpore ex circumscriptione loci ambientis; quæ definitio, ut patet, neque ubi divino, neque ubi angelico, neque ubi sacramentali convenit, sed tantum ubi circumscriptivo, quo solo constituitur hoc prædicamentum.

Prædicamentum situs definitur : accidens disponens partes in loco ; *accidens*, per quod convenit cum aliis prædicamentis ; *disponens partes in loco*, quia situatio nihil aliud est quam dispositio partium per ordinem ad locum, nam eadem res manens in eodem loco potest varie disponi, ut sedendo, stando, cubando, etc.

9 et 10. De prædicamentis quando et habitu.

Prædicamentum quando est accidens resultans in rebus ex eo quod sint in tempore tanquam dependentes et mensuratæ ab illo. Hæc sufficit definitio; in metaphysica quæstio temporis exponetur.

Prædicamentum habitus definitur : accidens resultans ex circumpositione vestium vel armorum. Ut enim notat S. Thomas (S. theol. 1. 2, q. 49, art. 1) prædicamentum habitus non est ipsa vestis, aut ipsum corpus, sed aliquid resultans in corpore ex circumscriptione vestium quibus ornatur aut armorum quibus munitur.

§ 3. *De postprædicamentis.*

Postprædicamenta dicuntur affectiones quædam seu proprietates consequentes ad prædicamenta, aut quæ inter ipsa ad invicem comparata reperiuntur. Hujusmodi autem sunt quinque : oppositio, prioritas, simultas, motus et modus habendi.

1. Oppositio alia est rerum, alia propositionum. De secunda tractatur infra in parte sequenti ; prima constituit hoc primum postprædicamentum. Oppositio hujusmodi definitur : repugnantia rerum inter se ; in rebus enim invenitur quædam repugnantia ex cujus temperamento mundi pulchritudo consurgit. Hæc oppositio duas habet conditiones : prima est ut opposita sint distincta, nihil enim sibi ipsi opponitur ; secunda, ut inter se dicant aliqualem repugnantiam, ita ut formaliter identi-

ficari non possint. Quadruplex est sic intellecta oppositio : relativa scilicet, contraria, privativa et contradictoria.

Oppositio relativa, omnium minima, est repugnantia, seu, ut aiunt, incompossibilitas duorum extremorum orta ex respectu seu relatione quam inter se important. Et quidem si relatio fuerit mutua, oppositio etiam erit reciproca; si vero relatio sit in altero tantum extremo, oppositio relativa erit non mutua. Hæc oppositio, ut docet S. Thomas, in Deum potest transferri quia non privat aliqua entitate, sed solum distinguit. Sic Pater et Filius distinguuntur in divinis per oppositionem relativam.

Oppositio contraria est repugnantia duarum formarum absolutarum et positivarum quæ sub eodem genere maxime distant, et ab eodem subjecto se mutuo expellunt, ut calor et frigus, virtus et vitium, albedo et nigredo, quæ eodem genere qualitatis continentur. In oppositis contrariis quædam habent medium, ut inter frigidum et calidum mediat tepidum, ut inter album et nigrum mediat cinereum; quædam vero non, ut nihil justitiam inter et injustitiam mediat.

Oppositio privativa est repugnantia inter formam et carentiam ejus in subjecto apto ad illam habendum, qualis est in homine oppositio inter visum et cæcitatem. In omni enim quod non natum est habere visum, carentia visus non privatio sed negatio dicitur.

Oppositio contradictoria est repugnantia seu incompossibilitas inter ens et non ens, ut quum dico : homo, non-homo; quæ dicitur et est omnium maxima oppositio, quia inter opposita contradictoria non datur medium. Inter contraria enim, ut dictum est, quandoque medium reperitur, et inter privativa etiam datur commune subjectum, ut per se patet, dum inter opposita contradictoria nihil mediari potest, nam quodlibet est vel non est.

2. Prioritas octuplex est : 1° prioritas temporis secundum quam unum præcedit aliud duratione ; 2° prioritas hujus quod, ut ait Aristoteles, non reciprocatur secundum exsistendi consecutionem ; ut unum duobus est prius, nam, si duo sunt, statim sequitur unum esse ; et econtra, si unum est, non sequitur duo esse. Prius autem videtur esse id a quo non reciprocatur exsistendi consecutio ; 3° prioritas ordinis, ut exordium præcedit alias partes orationis ; 4° prioritas dignitatis, ut rex præcedit principes ; 5° prioritas naturæ, ut essentia præcedit proprietates quæ ab ipsa procedunt ; 6° prioritas originis, qui modus tantum invenitur inter divinas personas ; et non est prioritas *in quo* quia non datur aliquod instans vel signum etiam naturæ in quo una persona divina sit prior alia, sed dicitur prioritas *a quo*, quia una persona procedit ab alia ; 7° prioritas generationis, ut puer præcedit virum ; 8° prioritas perfectionis, ut vir puero est prior ordine perfectionis.

3. Simultas in eis reperitur qui sunt simul, et totidem modis dicitur quot prioritas, nam prius et posterius sunt contraria, et contrariorum ratio eadem est.

4. Motus dicitur via seu tendentia ad terminum cujus est fieri. Sex modi motuum numerantur : generatio, corruptio, motus localis, alteratio, augmentatio et diminutio.

5. Habere est modus secundum quem una res dicitur haberi ab alia. Quinque modi habendi numerantur : 1° per inhærentiam, ut anima habet gratiam, voluntas charitatem, intellectus scientiam ; 2° per continentiam, ut venæ sanguinem et lagena vinum ; 3° per possessionem, ut homo habet prædium ; 4° per relationem, ut pater filium ; 5° per juxta-positionem, ut Gallia habet oceanum ad occidentem, et ad meridiem mare Mediterraneum.

SECUNDA PARS LOGICÆ.

DE PROPOSITIONE.

Absolutis quæ ad terminum, ad signum scilicet simplicis apprehensionis pertinent, nunc de propositione, quæ judicium enuntiat, tractandum est. Circa illam tria quæruntur : 1° quid sit? 2° quotuplex sit? 3° quas habeat proprietates?

§ 1. *Quid sit propositio.*

Propositio, omnium signorum norma, in sua syntaxi sive in suis constitutivis et essentialibus conditionibus considerata, est ad imaginem idearum quas exhibet, quemadmodum ideæ sunt ad exemplar rerum quarum sunt notiones. Sub hoc respectu de propositione agemus in anthropologia, quum natura idearum et origo sermonis exponentur.

Propositio logice tantum spectata definitur : oratio enuntians unum de alio, vel oratio susceptiva veri et falsi. Prima definitio est essentialis, nam essentia propositionis est quod unum de alio enuntiet; secunda vero est descriptiva, nam suscipere verum et falsum est proprietas propositionis consequens ex hoc quod enuntiat unum de alio. Tria in qualibet propositione vel explicite, vel implicite reperiuntur : 1° illud de quo aliud enuntiatur, et dicitur subjectum; 2° illud quod enuntiatur et dicitur prædicatum seu attributum; 3° illud per quod subjectum et prædicatum connectuntur et dicitur copula; ut : Deus est bonus. — Deus est subjectum; bonus, attributum; est, copula.

Præterea, sicut in composito naturali, de quo quæstio erit in proemio anthropologiæ, ita quoque in propositione

quatuor sunt : materia, forma, quantitas et qualitas. Materia propositionis sunt termini secundum respectum quem dicunt ad invicem, et est vel necessaria, vel contingens, vel possibilis, vel impossibilis, secundum quod relatio inter subjectum et attributum est necessaria aut contingens, aut possibilis aut impossibilis. Forma propositionis est enuntiatio unius termini de alio, et nihil aliud est quam copula, vel affirmativa simpliciter, vel præfixam habens particulam negativam, ut : Deus est bonus; Deus non est iniquus. Quantitas propositionis est extensio terminorum ejus ad pauciora vel plura. Qualitas tandem est id quod ex enuntiatione sequitur, scilicet veritas et falsitas.

§ 2. *Quotuplex sit propositio.*

Ut accurate dividatur propositio consideranda est : 1° in se et universaliter sumpta; 2° in sua materia, forma, quantitate, qualitate; 3° in modo secundum quem enuntiat unum de alio.

1. Propositio in se universaliter sumpta dividitur in categoricam seu simplicem, et hypotheticam seu compositam.

Categorica seu simplex est ea quæ constat prædicato et subjecto tanquam partibus, et verbo tanquam copula. Unde licet integra esset propositio ex parte unius extremi, si tamen uniatur cum alio extremo per modum prædicati vel subjecti, propositio erit simplex, ut ista : Plato docuit sola æterna esse vera.

Hypothetica seu composita ea est quæ constat duabus vel pluribus simplicibus aliqua particula conjunctis, et quintuplex est : conditionalis, rationalis, causalis, copulativa et disjunctiva, quæ denominationes sumuntur a particulis unientibus. — Conditionalis unitur particula *si*, ut : si Adam non peccasset, homo mortem non incur-

reret. — Rationalis, per particulas *ergo*, *igitur*, ut : Petrus est justus, ergo est amicus Dei. — Causalis, per particulam *quia*, ut : angeli sunt beati, quia vident Deum. — Copulativa, per particulam *et*, ut : nemo potest servire Deo et servire mammonæ. — Disjunctiva, per particulas disjunctivas *vel*, *aut*, ut : omne corpus organicum vel est animal, vel planta.

2. Ratione materiæ propositio dividitur : 1° in necessariam, in qua prædicatum necessario convenit cum subjecto, ut : Deus est æternus ; 2° in contingentem, in qua prædicatum accidentaliter convenit cum subjecto, scilicet ita ut possit non convenire, ut : homo est bonus ; 3° in possibilem, in qua licet prædicatum non actualiter conveniat subjecto, potest tamen convenire, ut dum de pariete nondum albo dicitur : hic paries est albus ; 4° in impossibilem, cujus prædicatum repugnat subjecto, ut : homo est lapis.

Ratione formæ propositio dividitur : in componentem seu affirmativam, et dividentem seu negativam. Affirmativa enuntiat unum cum alio convenire, ut : Deus est amabilis ; negativa vero enuntiat unum cum alio non convenire, ut : angelus non est corpus. Ubi obiter duo notanda sunt : 1° negationem esse natura sua infinitantem, id est terminum, qui negatione afficitur, sumi secundum totam suam extensionem ; 2° hanc propositionem solum negativam dici in qua negatio supra verbum cadit ; unde ista est affirmativa : non homo est non ens.

Ratione quantitatis propositio dividitur : 1° in universalem quæ afficitur signo universali, ut : omnis peccator recedit a Deo ; 2° in particularem quæ afficitur signo particulari, ut : quidam homo est albus ; 3° in singularem, quæ vel afficitur signo singulari, ut : hic homo est justus ; vel est de nomine singulari, ut : Plato erat atheniensis ; 4° in indefinitam, quæ nullo signo afficitur, et

est (ratione materiæ), seu universalis, quia necessaria, ut : circulus est rotundus; vel particularis, quia contingens, ut : homo est sapiens. — Notandum est quod in propositione universali affirmativa, prædicatum est semper, vi affirmationis, aliquod particulare; non enim affirmatur secundum totam suam extensionem. In negativa vero, sive universali, sive particulari, prædicatum est semper, vi negationis, aliquod universale, quia separatur a subjecto secundum totam suam extensionem. Vi autem materiæ, si propositio universalis affirmativa est in materia necessaria, tunc prædicatum sumitur universaliter. In quolibet autem termino, distinguuntur extensio et comprehensio. Extensio est respectus termini ad omnia exteriora per ipsum significata; comprehensio est respectus termini ad conceptus quos includit.

Ratione qualitatis propositio dividitur in veram et falsam. Vera enuntiat res sicuti sunt, falsa, aliter ac sunt. Unde Aristoteles dixit : « Ex eo quod res est vel non est, propositio dicitur vera vel falsa. »

3. Ratione modi secundum quem propositio enuntiat unum de alio, dividitur in absolutam, modalem, exponibilem et exponentem.

Absoluta est ea quæ simpliciter enuntiat unum de alio, ut : David fuit pastor ovium. Hæc propositio vocatur etiam *de inesse* eo quod præcise dicat prædicatum inesse subjecto, vel non inesse.

Modalis est ea quæ exprimit modum quo prædicatum convenit subjecto, scilicet utrum necessario vel contingenter vel possibiliter vel impossibiliter. Isti autem modi possunt dupliciter exprimi : nominaliter vel adverbialiter, ut dum dico : Petrus est contingenter albus, modus adverbialiter exprimitur; si vero dicam : Petrum esse album est contingens, modus exprimitur nominaliter. Modalis in qua modus nominaliter exprimitur, dicitur

modalis composita, ut ista : parietem album esse nigrum est possibile ; si vero modus exprimatur adverbialiter, propositio dicitur modalis divisa, ut : paries niger est possibiliter albus. Ratio hujus denominationis est eo quod prima faciat sensum compositum, id est uniat prædicatum cum materiali subjecti retento etiam formali ; secunda vero facit sensum divisum, id est unit prædicatum cum materiali subjecti secluso formali, unde, cum dico : album est possibiliter nigrum, sensus est quod subjectum albedinis, seclusa albedine, possit recipere nigredinem ; at dum dico : album esse nigrum est possibile, sensus est quod subjectum habens albedinem, possit simul recipere nigredinem albedine retenta. Cæterum licet res ita se habeat rigore logico, attamen claritatis gratia istæ propositiones distinguendæ sunt, et dum dicitur : album est possibiliter nigrum, vel : possibile est album esse nigrum, sic distinguendum est : in sensu composito, id est componendo albedinem cum nigredine, nego ; in sensu diviso, id est seclusa albedine, concedo.

Propositio exponibilis est ea quæ propter aliquam dictionem sensum reddit obscurum, ideoque indiget explicari per aliam clariorem quæ ideo vocatur exponens. Propositiones autem illæ exponibiles sunt præcipue tres : exclusiva, exceptiva et reduplicativa.

Exclusiva afficitur particula excludente, ut : *duntaxat, tantum, solum ;* v. g. : homo tantum est rationalis ; quæ sic exponitur : homo est rationalis, et nihil aliud ab homine est rationale. Vel particula cadit supra subjectum, et tunc omnia alia subjecta excluduntur ; vel supra attributum, et tunc omnia alia attributa sunt exclusa.

Exceptiva afficitur particulis exceptivis, quales sunt : *præter, extra ;* ut : omne animal præter hominem est irrationale ; cujus expositio patet.

Reduplicativa afficitur particulis reduplicantibus, quales sunt: *in quantum, quatenus, formaliter ut, secundum quod, reduplicative ut, ut sic.* Hæc autem propositio dicitur reduplicativa, eo quod subjectum quasi reduplicatur, ut dum dico: homo, in quantum homo, est rationalis. Hæc omnia facilia sunt; solum notandum est hanc distinctionem in schola frequentem esse: *reduplicative* et *specificative.* Prædicatum convenit reduplicative subjecto, quando subjectum est ratio formalis hujus convenientiæ; si vero subjectum non sit talis ratio, prædicatum dicitur convenire specificative. Ut si quis dicat: Æthiops est niger in quantum homo, distinguendum est sic: reduplicative, ita ut sit niger quia homo, nego; specificative, ita ut ille qui est homo sit etiam niger, concedo.

§ 3. *De proprietatibus propositionis.*

Tres sunt proprietates propositionis: oppositio, æquipollentia et conversio; quæ quidem proprietates sunt mere logicales.

1. Oppositio, quæ accurate distinguenda est ab oppositione de qua agitur supra in postprædicamentis, definitur: affirmatio et negatio ejusdem de eodem, seu repugnantia inter duas propositiones eodem prædicato et subjecto constantes. Unde duæ conditiones requiruntur ad oppositionem: prima, ut utraque propositio sit ejusdem prædicati et ejusdem subjecti; secunda, ut una propositio sit affirmativa et altera negativa.

Oppositio est triplex: contradictoria, contraria et subcontraria.

Contradictoria est repugnantia inter duas propositiones quarum una est universalis et altera particularis, vel utraque singularis; una affirmativa, altera negativa, ut: omnis homo disputat, aliquis homo non disputat; Petrus est justus, Petrus non est justus. Regula pro his contra-

dictoriis est quod nunquam possunt esse simul veræ, nec simul falsæ; alias idem esset simul et non esset, quod est impossibile.

Contraria est repugnantia inter duas propositiones universales quarum una est affirmativa et altera negativa, ut : omnis homo est justus; nullus homo est justus. Regula pro contrariis est quod nunquam possunt esse simul veræ, bene tamen simul falsæ; non simul veræ, nam tunc, ut patet, idem esset simul et non esset; sed simul falsæ, quia quum una excedat aliam, plus quam necesse est negando, dari potest media ex veritate cujus sequatur falsitas oppositarum; ut, inter istas : omnis homo est justus, nullus homo est justus, mediantur istæ particulares veræ : aliquis homo est justus; aliquis homo non est justus.

Subcontraria est repugnantia inter duas propositiones particulares, quarum una affirmat et altera negat, ut in exemplo mox allato. Pro istis regula est quod nunquam possunt esse simul falsæ, bene tamen simul veræ. Ratio est quia si subcontrariæ essent simul falsæ, contrariæ sub quibus continentur essent simul falsæ, quod impossibile ostensum est.

Quidam addunt quartum genus oppositionis, quam vocant subalternam, et est inter duas affirmativas, seu negativas quarum una est universalis et alia particularis, ut : omnis homo loquitur, aliquis homo loquitur; sed ista non est proprie oppositio, quia non est secundum affirmationem et negationem.

2. Æquipollentia, ut vox dicitur, est eadem vis, idemque sensus duarum propositionum ex æquivalentia signorum proveniens. Unde sicut quælibet propositio habet aliquam sibi oppositam, ita et æquipollentem. Si enim additur particula negativa, propositio fit æquivalens suæ oppositæ, ut in istis : omnis homo est justus, aliquis

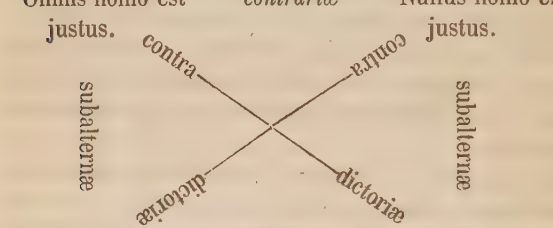
homo non est justus, si priori præponatur negatio fit æquivalens suæ contradictoriæ, ut : non omnis homo est justus.

Pro ejusmodi æquipollentiis tres traduntur regulæ, hoc versiculo conclusæ :

Præ contradic, post contra, præ postque subalter.

Id est : si vis reddere propositiones æquipollentes, negationem præpone contradictoriis, postpone contrariis, præpone et postpone subalternis.

Oppositio propositionum sic solet in schola figurari.



3. Conversio definitur : inversio propositionis, ita ut servata veritate, ex prædicato fiat subjectum et ex subjecto prædicatum, ut : aliquis homo est niger; aliquod nigrum est homo. Propositiones autem convertendæ possunt esse in quadruplici differentia; nam aliquæ sunt universales affirmativæ, ut : omnis homo est justus; quædam sunt universales negativæ, ut : nullus homo est justus; quædam particulares affirmativæ, ut : aliquis homo est justus; quædam particulares negativæ, ut : aliquis homo non est justus. Quælibet suo modo convertitur.

Triplex est conversio : simplex, per accidens et per contrapositionem. Conversio simplex est mutatio prædicati in subjectum servata quantitate, ut : aliquis justus est homo; aliquis homo est justus. Conversio per accidens

est mutatio prædicati in subjectum variata quantitate, ita ut ex universali propositio fiat particularis, ut: omnis homo est animal; aliquod animal est homo. Conversio per contrapositionem est mutatio prædicati in subjectum mutatis terminis finitis in infinitis (terminus autem, ut dictum est supra, infinitus per particulam negativam efficitur), ut: omnis homo est animal; omne non animal est non homo.

Regulæ pro conversionibus sunt tres: prima est: propositio universalis negativa et particularis affirmativa convertuntur simpliciter, ut: nullus homo est angelus; nullus angelus est homo. Aliquis homo est justus; aliquis justus est homo. — Secunda est: propositio universalis affirmativa convertitur per accidens, ut: omnis homo est animal; aliquod animal est homo. Universalis negativa potest etiam isto modo converti, ut: nullus homo est lapis; aliquis lapis non est homo. — Tertia est: particularis negativa convertitur per contrapositionem, ut: aliquis homo non est justus; aliquis non justus non est non homo. Universalis affirmativa etiam isto modo converti potest, ut: omnis homo est animal; omne non animal est non homo.

Ut istæ regulæ facilius memoria tenerentur, sequentibus versiculis in schola tritis, comprehensæ sunt:

Feci simpliciter convertitur, *eva* per accid.
Asto per contrap., sic sit conversio tota.

In his versiculis notandum est quatuor vocales significare quadruplicem differentiam propositionum quæ provenit ab earum forma et quantitate. *A* significat universalem affirmativam; *e*, universalem negativam; *i*, particularem affirmativam; *o*, particularem negativam, juxta istos versus:

Asserit *a*, negat *e*, verum generaliter ambo;
Asserit *i*, negat *o*, sed particulariter ambo.

De conversione propositionum modalium variæ et intricatissimæ fuse traduntur regulæ quæ dederunt occasionem huic adagio : « De modalibus non gustabit asinus. » Hæ nugæ difficiles nullius fere sunt momenti, et feliciter omittentur. Notandum tamen est quod conversio propositionum suum momentum habet ; plurimum enim inservit ad reductionem syllogismi de modo imperfecto ad modum perfectum, ut infra ostendetur.

Apud quosdam scholasticos tractatus de propositione duas adhuc amplectitur quæstiones, quarum prior versatur circa propositionem mentalem ad determinandum utrum sit unus simplex conceptus et una simplex qualitas, necne; posterior vero perpendit hanc difficultatem famosam : utrum propositiones contradictoriæ de futuro contingenti sint determinate veræ aut falsæ ? Prior pertinet ad anthropologiam ; posterior vero ad anthropologiam et ad metaphysicam, nam implicatur in concordia liberi arbitrii humani et providentiæ Dei. Utraque in suo loco exponetur.

TERTIA PARS LOGICÆ.

DE ARGUMENTATIONE.

Argumentationis munus est tertiam operationem mentis, discursum scilicet, exhibere, et definitur : oratio in qua unum ex alio infertur. Veritates enim sicut et res sunt invicem connexæ. Unde, una data sequitur alia ; ut, dato quod aliquid respiret sequitur habere pulmones. Et quidem si talis illatio fiat per particulam *si*, erit argumentatio conditionalis, ut ista ex Evangelio : si feceritis ea quæ præcipio vobis, amici mei eritis. Si autem illatio fiat per particulam *quia*, erit causalis, ut ista : Deus est summe amabilis quia est summe bonus. Si vero illatio fiat per particulam *ergo*, erit argumentatio rationalis quæ est

omnium præcipua, et de qua solum hic agemus, quia cæteræ ad illam reducuntur.

Intellectus noster, ut dictum est in prolegomenis, dupliciter se movet ad cognitionem acquirendam : per modum scilicet deductionis, quum de universali ad particulare quod in eo continetur descendit ; per modum vero inductionis, quum de particulari ascendit ad universale illud continens. Genus igitur argumentationis in duas species tantum dividitur, quarum una est deductio, seu syllogismus, altera vero inductio. Et quia tota vis inductionis in eo consistit quod universale inveniat ad quod particulare datum se habeat tanquam consequentia ad suum principium, nihil aliud est quam syllogismus inversus et reducitur, sive ad syllogismum demonstrativum, quum fit in materia necessaria, sive ad syllogismum probabilem, quum fit in materia contingenti, ut infra ostendetur. Omnis igitur argumentatio rationem syllogismi participat, de quo sit.

DE SYLLOGISMO IN GENERE.

Syllogismus est argumentatio in qua ex antecedente uniente duo extrema cum medio aliquo, infertur consequens uniens illa inter se ; ut : omne bonum est amandum ; sed virtus est bona ; ergo virtus est amanda. In hujusmodi enim argumentatione, consequens quod est « virtus est amanda, » infertur ex antecedente « omne bonum est amandum, virtus est bona, » in quo duo extrema, scilicet « amandum » et « virtus » uniuntur cum medio quod est « bonum. » Ex hoc patet definitio syllogismi ab Aristotele tradita, quæ ita se habet : syllogismus est oratio in qua, quibusdam positis et concessis, necesse est aliud evenire ; quæ tamen definitio convenit tantum præcise syllogismo demonstrativo.

Syllogismus est compositum rationis quod, perinde

ac omne compositum naturale, habet materiam et formam. Materia syllogismi est proxima vel remota. Propositiones quibus conficitur sunt ejus materia proxima; termini autem, qui sunt materia proxima propositionum, sunt materia remota syllogismi. Forma vero syllogismi est dispositio materiæ tum remotæ tum proximæ, et ideo duplex est: figura syllogistica quæ est dispositio terminorum extremorum respectu medii termini; modus syllogisticus, qui est dispositio propositionum juxta universalitatem, particularitatem, affirmationem et negationem illarum.

Quadrupliciter considerari potest syllogismus: 1° in suis partibus constitutivis secundum quas vel est perfectus vel imperfectus, et habet suæ constitutionis regulas; 2° in variis relationibus terminorum inter se, et quoque propositionum inter se, scilicet in suis figuris et modis; 3° in effectu cujus est causa scilicet in vi conclusionis juxta quam syllogismus dicitur demonstrativus seu apodicticus, probabilis seu topicus, et sophisticus; 4° in medio a quo pendet tota ars syllogistica. In novem igitur paragraphis absolventur omnia quæ ad syllogismum pertinent: in primo agemus de syllogismo perfecto; in secundo, de imperfecto; in tertio, de ejus regulis; in quarto, de figuris syllogismi; in quinto, de ejus modis; in sexto, de syllogismo demonstrativo; in septimo, de probabili; in octavo, de sophistico; in nono, de inventione medii.

§ 1. *De syllogismo perfecto.*

Syllogismus perfectus ille est qui suas partes habet omnes et in ordine requisito dispositas. Omnis ars syllogistica in eo consistit quod duo termini uniantur inter se in conclusione, quia prius uniti fuerunt cum tertio termino in præmissis; ergo debent solum esse in

syllogismo tres termini et tres propositiones, in quarum prima unus terminus uniatur cum medio; in secunda, alter uniatur cum eodem medio seu tertio termino; in tertia, duo illi termini uniantur inter se. Horum autem terminorum vocabula hæc sunt: prædicatum conclusionis dicitur « majus extremum, » eo quod prædicatum sit latius patens quam subjectum; subjectum vero conclusionis dicitur « minus extremum, » propter rationem oppositam; terminus autem cum quo uniuntur in præmissis dicitur « medium, » quia inter illos mediat tanquam utrique per comparationem relatus. Prima propositio in qua majus extremum unitur cum medio, vocatur « major; » secunda, in qua minus extremum unitur cum medio, vocatur « minor; » tertia, quæ unit inter se duo extrema, vocatur « conclusio. » Major et minor simul sumptæ, vocantur « præmissæ, » quia conclusioni præmittuntur; eadem ratione dicuntur etiam « antecedens » et conclusio « consequens. » Particula vero rationalis « ergo » qua consequens unitur cum antecedenti dicitur « consequentia. » Sit in exemplum sequens syllogismus in quo hæc omnia patent.

Omne vitium est fugiendum;
Atqui mendacium est vitium;
Ergo mendacium est fugiendum.

Principia quibus nititur syllogismus perfectus sunt, pro syllogismis affirmativis: « quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, » et, pro syllogismis negativis; « quorum unum est idem uni tertio, et aliud non est idem, non sunt eadem inter se. » Quæ quidem sic brevius in schola exprimuntur; prius: « dici de omni; » posterius: « dici de nullo. » Id est, quidquid dicitur universaliter de aliquo subjecto, dicitur de omnibus quæ sub ipso continentur; quidquid vero universaliter

negatur, de aliquo subjecto, negatur de quolibet in eo contento.

Syllogismus perfectus, juxta usum recentiorum, distinguitur in simplicem, complexum et compositum. Hæc distinctio non reperitur apud scholasticos, et haud immerito; propositiones enim sunt simplices, complexæ aut compositæ, syllogismus vero non. Prosyllogismus tantum cujus nulla fit mentio in schola ante seculum decimum sextum, pro composito habendus est, nam constat duobus syllogismis ita dispositis, ut prioris conclusio sit una ex præmissis posterioris, ut : « Quod non habet partes perire nequit dissolutione partium; atqui substantia spiritualis non habet partes; ergo substantia spiritualis perire nequit dissolutione partium; porro mens humana est substantia spiritualis; ergo mens humana perire nequit dissolutione partium. » — Syllogismus dicitur complexus, quum ejus conclusio est propositio complexa. Syllogismus dicitur compositus, quum major ejus propositio est composita, et triplex est : conditionalis, disjunctivus et copulativus.

Conditionalis sic se habet : « Si Deus est justus, punit peccatores; atqui Deus est justus; ergo punit peccatores. » Hujus syllogismi duplex est regula istis axiomatibus clare expressa, prior : « Posito antecedente, ponitur consequens, » aut « verum prius, ergo et posterius; » — posterior : « Sublato consequente tollitur antecedens, » aut « falsum consequens, ergo et antecedens. »

Disjunctivus est ille cujus major propositio est disjunctiva, ut : « vel coercendæ sunt cupiditates, vel eis serviendum est; atqui coerceri cupiditates jubet recta ratio; ergo non iis serviendum est. » Ad syllogismum disjunctivum pertinet « dilemma » quod inter alias species argumentationis, præter syllogismum, falso a qui-

busdam adscribitur, et vulgo dicitur cornutum seu utrinque feriens, quia pars illius quælibet adversarium revincit. Homines esse miseros in præsenti vita, probatur hoc dilemmate : « Quisquis hanc vitam degit, vel servit cupiditatibus, vel cupiditatibus resistit. Si resistit, miser est; vim enim sibi perpetuam infert : si servit, miser est; eas enim explere nequit : ergo quisquis hanc vitam degit, miser est. » Sæpe falsum est hoc argumentum, quia major componitur duabus propositionibus contrariis quæ frequenter medium admittunt et exinde falsæ perhibentur.

Syllogismus copulativus ille est cujus major est propositio copulativa, ut : « nemo potest servire Deo et mammonæ; atqui avarus servit mammonæ; ergo non servit Deo. »

Hæ distinctiones ad propositiones potius quam ad syllogismum referendæ sunt; unde fit quod de talibus syllogismis apud approbatissimos scholasticos nulla est quæstio.

Inter syllogismos compositos recensendum est pariter epicherema, si a simplici et perfecto syllogismo, ut quidam incaute asserunt, distinguendum est. Hoc autem particulare habet epicherema quod alterutri vel utrique præmissarum sua adjungatur probatio, ut : « qui multis curis angitur, non est beatus; ad beatitudinem enim requiritur animi tranquillitas : atqui homo qui cupiditatibus indulget, multis curis angitur, sive propter conscientiæ stimulos, sive quia eis quæ concupiscit non fruitur : ergo qui cupiditatibus indulget, non est beatus. »

§ 2. *De syllogismis imperfectis.*

Species syllogismi imperfecti triplex est : enthymema, inductio et exemplum.

Enthymema est syllogismus truncatus; fit enim quan-

do altera præmissarum reticetur aut subintelligitur brevitatis gratia; ut : « peccatum Deo displicet; ergo est fugiendum; » ubi subauditur major : « omne quod displicet Deo est fugiendum. »

Inductio, ut diximus, est inversio syllogismi perfecti, nam a particulari ad universale ascendit, et duplex est; comparativa seu collectiva, et absoluta.

Prior locum habet in materia contingenti, ut quum, experientia duce, ex multis singularibus aliquid generale concluditur; talis est sequens : « aurum est liquabile, argentum est liquabile, cuprum est liquabile, stamnum est liquabile, plumbum est liquabile; ergo omne metallum est liquabile. » Ut valeat hujusmodi inductio, oportet ut singularium enumeratio integra sit, et tunc etiam principium ad quod ulterius pervenit, est aliquid particulare, nam nihil aliud est, ut ita dicam, quam summa quorumdam singularium numero determinata. Universale vero proprie dictum omnia ejusdem naturæ, tam exsistentia quam possibilia continet.

Posterior, scilicet inductio absoluta, fit in materia necessaria, in quo quidem casu, ex unico singulari legitime per inductionem concluditur aliquid universale; ut quum natura hujus vel illius circuli perspecta est, intellectus immediate se assurgit ad hoc principium universale : « omnis circulus est rotundus; » principium quod experientia invenire nequit, nec proinde inductio comparativa efficere valet; impossibile est enim quod omnes circuli sub experientia cadant, nam in infinitum variari possunt respectu magnitudinis. Ergo inductio experimentalis et comparativa non particulare transcendit, et reducitur ad syllogismum probabilem; inductio vero rationalis et absoluta ab una consequentia necessaria ad universale principium secure pervenit, et ad syllogismum demonstrativum reducitur. Quæ quidem

quæstio ad anthropologiam proprie pertinet, et convenientius tractabitur quum cognitionis humanæ leges exponentur.

Exemplum est argumentatio in qua ex antecedente unum vel pauca singularia adducente, infertur aliquid duntaxat singulare, ut si dicas : « Deus pepercit Davidi, Magdalenæ et Petro pœnitentibus; ergo parcet et tibi pœnitentiam agenti. » Exemplum triplex est : *a pari*, ut in præcedenti; *a fortiori*, ut : « infideles virtutem colunt; ergo a fortiori christiani eam colere debent. » *A contrario*, ut : « vitium est mors animæ; ergo a contrario virtus est animæ vita. » Exemplum est inductio imperfecta, ut enthymema est syllogismus imperfectus. Ubi notandum est quod hoc genus argumenti urget præcipue in moralibus, nam exempla trahunt.

Est adhuc species argumenti a Chrysippo stoico inventa quæ dicitur sorites seu acervus, et plerumque sophistica est. Sorites est gradatio pluribus constans propositionibus ita inter se concatenatis, ut attributum primæ fiat subjectum secundæ, attributum secundæ subjectum tertiæ, et sic deinceps donec subjectum primæ jungatur cum attributo ultimæ in conclusione, ut : « avari multa desiderant; qui multa desiderant, multis indigent; qui multis indigent, sunt miseri; ergo avari sunt miseri. » Sorites ad inductionem reducitur; nam ut probetur consequens positum, v. g. quod avari sunt miseri, gradatim quæritur per inductionem principium antecedens, scilicet « qui multis indigent sunt miseri. »

§ 3. *De regulis syllogismi.*

Syllogismi perfecti, ad quem imperfectus reducendus est, plures vel pauciores regulæ ponuntur : tres pro argumentatione in communi; octo pro syllogismo in suis figuris et modis distributo; una tantum a recentioribus.

Tres regulæ pro argumentatione in communi sic se habent; prima est : « ex vero nunquam sequitur falsum; » — secunda : « ex falso non potest per se sequi falsum, bene tamen per accidens. » Utriusque regulæ ratio est quia quæ sunt eadem uni tertio, necesse est ut sint eadem inter se; unde si duæ præmissæ sunt veræ, consequens nunquam erit falsum. Attamen ea quæ sunt eadem inter se non oportet ut sint eadem omni cuicumque tertio; unde licet falsum sit duo extrema conclusionis esse eadem uni tertio, poterunt tamen accidentaliter esse eadem inter se, ut : « omnis lapis cogitat; atqui omnis homo est lapis; ergo omnis homo cogitat. » — Tertia regula est conclusionem debere semper debiliorem partem sequi, quod eadem est ac ultima sequentium.

Octo regulæ pro syllogismo in suis modis et figuris distributo, his versibus comprehenduntur :

Terminus esto triplex, major, mediusque minorque.
Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.
Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
Nunquam contineat medium conclusio fas est.
Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur.
Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.
Pejorem sequitur semper conclusio partem.

Hæ regulæ nihil aliud suo modo exprimunt quam quod supra dictum est de partibus et de principiis syllogismi. Prima patet. Secunda vult nullum terminum ampliorem sumi in conclusione quam in præmissis; id est majus extremum et minus extremum in conclusione secundum eamdem mensuram uniri qua unita sunt in præmissis. Tertia in primam recidit; nam quum medium bis particulariter sumitur, duplex est, et tunc syllogismus quatuor habet terminos. Quarta redundat, nam quum definita

sit conclusio, propositio cujus majus extremum est prædicatum et minus extremum subjectum, inutile est dicere quod in ea medium includere sit nefas. Quinta significat quod si neutro extremo convenit medium, syllogismus est impossibilis; tunc enim non exsistit medium, et contra primam regulam peccatur. Sexta explicatur per principium syllogismi affirmativi. Septima in tertiam et in primam recidit; nam quum ambæ præmissæ sunt particulares, tunc medium bis particulariter sumitur, et in syllogismo quatuor sunt termini. Octava vult pejorem, id est debiliorem partem præmissarum, quæ est vel propositio particularis, vel propositio negativa, conclusionem vel particularem vel negativam efficere; quantum ad particularitatem octava recidit in secundam, et quantum ad negationem, explicatur per principium syllogismi negativi. — Ex istis regulis, prima, secunda, tertia et quinta inserviunt ad discernendum inter modos syllogismi, utiles ab inutilibus (vide infra).

Unica regula recentiorum hæc est : « major propositio conclusionem contineat, et minor id declaret; » quæ quidem summatim exprimit principia et naturam syllogismi, sed minime sufficit ad artem syllogisticam, quam potius penitus tollit.

§ 4. *De figuris syllogismi.*

Figura syllogistica, ut dictum est, consistit in dispositione extremorum cum medio secundum prædicationem et subjectionem; quæ quidem combinatio quadrupliciter fieri potest. Quadruplex igitur figura est possibilis. Prima est ea in qua medium subjicitur majori extremo et de minore prædicatur; secunda, in qua medium prædicatur de utroque extremo; tertia, in qua utrique subjicitur; quarta, in qua medium prædicatur

de majore extremo et minori subjicitur ; quod exemplis ostendendum est.

Prima figura : « omne bonum est amabile ; sed virtus est bona ; ergo virtus est amabilis. » In isto syllogismo τὸ bonum, quod est medium, subjicitur in majore et prædicatur in minore.

Secunda figura : « omne bonum est Deo gratum ; sed avaritia non est Deo grata ; ergo avaritia non est bona. » Medium, quod est « Deo gratum, » prædicatur tum in majore, tum in minore.

Tertia figura : « omnis homo est animal ; sed omnis homo est rationalis ; ergo aliquod animal est rationale. » Medium, quod est τὸ homo, subjicitur tam in majore quam in minore.

Quarta figura : « omnis homo est animal ; sed omne animal est sensibile ; ergo omne sensibile est homo. » Medium, quod est τὸ animal, prædicatur in majore et subjicitur in minore.

Galenus addidit hanc quartam figuram, quæ inutilis est, quia vel non concludit, ut in exemplo allato (nam « sensibile » particulariter sumitur in præmissis, ut attributum propositionis affirmativæ, et universaliter in conclusione ut subjectum propositionis universalis), vel si concludat reducitur ad primam cujus est quædam subversio, in quantum major ponitur loco minoris. Si enim invertuntur præmissæ syllogismi quartæ figuræ, syllogismus quidem concludit, sed tunc pertinet ad primam figuram, ut patet : « omne animal est sensibile ; sed omnis homo est animal ; ergo omnis homo est sensibilis. » Unde fit ut communiter quarta figura rejicitur ; ideoque illa seposita tres aliæ isto versiculo comprehenduntur :

Sub. præ. prima ; sed altera bis præ. ; tertia bis sub.

Id est in prima medium subjicitur et prædicatur ;

in secunda, bis prædicatur; in tertia, bis subjicitur.

§ 5. *De modis syllogismi.*

Modus syllogisticus, ut jam diximus, est dispositio propositionum præmissarum secundum universalitatem et particularitatem, affirmationem et negationem. Unde quum sint quatuor genera propositionum, scilicet affirmativa universalis, negativa universalis, affirmativa particularis, negativa particularis, quæ designantur per quatuor vocales a, e, i, o, sexdecim modi sub qualibet figura sunt possibiles, nam, eadem manente dispositione medii cum extremis, sexdecim combinationes istarum propositionum fieri possunt, ut patet in istis quatuor litteris quæ sexdecim modis possunt combinari. Attamen non omnes isti modi sunt utiles, sed solum aliqui; unde ut utiles ab inutilibus discernantur accurate perpendenda sunt principia syllogismi et ejus conditiones; vel facilius et brevius quatuor ex octo regulis syllogismorum : prima, secunda, tertia et quinta. (Vide supra.)

Sunt igitur octo et quadraginta modi tam utiles quam inutiles, inter quos novemdecim tantum utiles reperiuntur : novem pro prima figura, quatuor pro secunda, sex pro tertia; qui modi, ut facilius memoria teneri possint, quatuor his versibus comprehenduntur :

Barbara celarent Darii ferio Baralipton
Celantes dabitis fapesmo frissesomorum
Cesare camestres festino Baroco darapti
Felapton disamis datisi Bocardo ferison.

Notandum est primo quod in his versibus tres primæ syllabæ significant tres propositiones syllogismi; si enim sunt plures, ponuntur solum ratione carminis. Vocales a e i o indicant combinationem propositionum particu-

larium aut universalium, negativarum aut affirmativarum. Quatuor primæ voces designant quatuor primos modos directos primæ figuræ, qui sunt omnium perfectissimi. Quinque sequentes voces designant quinque modos indirectos primæ figuræ, qui oriuntur ex primis invertendo solum conclusionem. Excipitur « Fapesmo » qui non oritur ex aliis, sed ex combinatione universalis affirmativæ, et universalis negativæ, quæ combinatio directe quidem nihil concludit; indirecte tamen, convertendo conclusionem universalem in particularem, potest concludere. Quatuor primæ voces tertii versus denotant quatuor modos utiles in secunda figura; reliquæ sex designant sex modos utiles in tertia figura.

Notandum est secundo omnes consonantes initiales istorum vocabulorum, quæ sunt B. C. D. F. sicut et istæ s. p. m. c., in medio quorumdam positæ, suum, ut vocales, habere munus; indicant enim quid agendum sit quum modi imperfecti reducuntur ad modos perfectos, scilicet ad quatuor primos primæ figuræ.

Reductio autem hujusmodi duplex est : alia dicitur « ostensiva », alia « ad impossibile. » Ostensiva est reductio modorum imperfectorum ad modos perfectos, quorum consonantes initiales sunt B. C. D. F. Modi imperfecti incipiunt etiam per aliquam ex istis quatuor consonantibus, quæ significat modum imperfectum quemlibet reducendum esse ad modum perfectum eamdem habens litteram initialem; « Cæsare, » v. g. ad « celarent », et sic de aliis. Consonantes s. p. m. c. quæ in medio modorum imperfectorum reperiuntur, semel aut iterum, significant : S. propositionem indicatam per vocalem antecedentem esse convertendam simpliciter; P. esse convertendam per accidens; M. convertendas esse præmissas, ita ut major fiat minor et minor fiat major, servata conversione quam aliæ litte-

ræ petunt. C. denique in medio vocabuli denotat illum modum, in quo reperitur, non posse reduci per ostensionem, sed tantum per impossibile. Quæ omnia his duobus versibus comprehenduntur :

S. vult simpliciter verti ; P. vero per accid.
M. vult transponi ; C. per impossibile duci.

Sit in exemplum reductionis ostensivæ argumentum istud in Fapesmo : « omne animal est sensibile ; sed nullus lapis est animal ; ergo aliquod sensibile non est lapis. » In primis debet reduci in Ferio, modus perfectus qui incipit eadem littera. Id vero fiet si major quam designat a, convertatur per accidens ut designat p ; si minor quam designat i, convertatur simpliciter ut designat s ; tandem si, ut exigit m, major mutetur in minorem. Hoc enim facto reddetur hoc argumentum in Ferio : « nullum animal est lapis ; sed aliquod sensibile est animal ; ergo aliquod sensibile non est lapis. »

Reductio ad impossibile fit quando aliquis negat consequentiam concessis præmissis. Tunc enim assumendo contradictoriam conclusionis negatæ, cum altera ex præmissis concessis, fit syllogismus perfectus concludens contradictoriam, vel contrariam alicujus præmissæ concessæ, ac proinde cogitur negans concedere duas contradictorias simul veras. Quæ autem ex duabus præmissis retinenda sit, et quo loco disponenda, licet ex ipso judicio satis discerni posset, attamen indicant isti versus :

Prima minorem adimit, facit e majore minorem.
Celantes minor est contrad. min. sede majoris.
Majorem servat variatque secunda minorem.
Tertia majorem variat, servatque minorem.

Sensus est : in prima figura, ut reducatur argumentum ad impossibile, contradictoria conclusionis ponen-

da est loco majoris, et major loco minoris. Excipitur modus Celantes in quo minor ponitur loco majoris. In secunda figura major servatur et contradictoria fit minor. In tertia figura minor servatur et contradictoria fit major. Exemplum sit in isto syllogismo secundæ figuræ modi Cesare : « nulla virtus est turpis ; sed omnis luxuria est turpis ; ergo nulla luxuria est virtus. » Si quis concessis præmissis, neget conclusionem, sumo ejus contradictoriam, « igitur aliqua luxuria est virtus, » quam ponendo loco minoris formo tale argumentum : « nulla virtus est turpis; sed, ex te, aliqua luxuria est virtus ; ergo aliqua luxuria non est turpis ; » ubi clare infertur in quarto modo primæ figuræ contradictoria minoris concessæ in primo argumento. Sicque cogitur respondens concedere duas contradictorias quod est impossibile. — Ad calcem logicæ reportamus tabulas modorum syllogismi secundum tres figuras, cum censura eorum.

§ 6. *De syllogismo demonstrativo.*

Demonstratio definitur : syllogismus constans ex propositionibus necessariis, certis et evidentibus ; seu juxta Aristotelem : syllogismus faciens scire. Prima definitio est essentialis, quia explicat demonstrationem per ejus partes essentiales; secunda vero est descriptiva, quia illam explicat per suum effectum, scilicet per scientiam.

Demonstratio duplex est : alia a priori, alia a posteriori; illa probat effectum per suam causam, et vocatur a priori quia causæ sunt priores effectibus ; hæc probat causam per effectum, et vocatur a posteriori quia effectus est posterior causa. Quæ a priori vocatur dicitur etiam demonstratio *quid* ex eo quod per essentiam sive quidditatem rei immediate perspectam, omnia quæ

ad rem tum proprie, tum accidentaliter pertinent vel pertinere possunt determinat. Quæ est a posteriori vocatur adhuc *quia*, ex eo quod essentiam rei per ejus proprietates investigans, vel causam per effectus suos, non probat, saltem adæquate et in se, quid est res, sed tantum quia est; non enim proprietates essentiam, neque effectus causam adæquate manifestant. Demonstratio a priori non proprie competit intellectui humano, ut ostendetur in anthropologia et in metaphysica; nam intellectus noster extra res positus eas novit in quantum manifestantur. Non intuetur enim immediate et directe sive essentiam, sive causam, sed eas mediate et indirecte per proprietates et per effectus investigat. Essentiam tamen rei per proprietates, et causam per effectus, in quadam mensura perspicimus, et tunc demonstratio esse a priori videtur. Sed hoc falsum est propter duo : 1° quia neque essentiam perfecte ut in se est, neque causam videmus; 2° quia utraque nobis innotescit, non intuitione immediata sed reflexa, id est procedendo de notis per se, scilicet de proprietatibus et effectibus ad ignota, scilicet ad essentiam et causam. Ubi distinguendum est inter essentias concretas, scilicet rerum, et essentias abstractas quæ nihil aliud sunt quam conditiones essentiales sub quibus exsistentiam rerum concipimus, et conceptuum nostrorum leges. In hoc sensu tantum demonstratio a priori admittenda est; nititur quidem primis principiis rationis humanæ quibus, ut docet sanctus Thomas, naturaliter et ex necessitate adhæret intellectus noster.

Principia hujusmodi vel exprimere, vel evidenter implicare debet major propositio syllogismi demonstrativi, quæ ideo vocatur per se nota; cujusmodi sunt : « impossibile est idem esse simul et non esse; quidquid dicitur universaliter de aliquo, dicitur de omni sub

ipso contento; totum est majus sua parte, etc. » Illa autem dicuntur per se nota quæ statim, notis terminis, cognoscuntur; sed advertendum est quod alia sunt nota per se simpliciter, alia quoad nos. Nota per se simpliciter, id est absolute, dicuntur ea quæ magis a materia et potentialitate recedunt; nam, ut in anthropologia ostendetur, intelligere abstrahit a materia, et res in tantum intelligibilis est in quantum a materia separatur; unde Deus est primus in ordine intelligibilium. Hæc autem, per se simpliciter intelligibiliora, secundum quid, id est quoad nos, sunt minus nota; et hoc provenit ex defectu intellectus humani qui, ut ait Aristoteles, se habet ad intelligibiliora rerum tanquam oculus noctuæ ad lumen solis. Per se nota quoad nos, sunt proxima sensui, minus quidem intelligibilia simpliciter, sed magis nota secundum quid, quo fit ut cognitio humana initium sumat a sensibus, et, ut jam probatum est, demonstratio a priori proprie dicta non sit de jure rationis nostræ.

§ 7. *De syllogismo topico seu probabili.*

Syllogismus probabilis est qui probat conclusionem per medium probabile; id est quod aliquando potest esse verum et aliquando falsum. Hujusmodi sunt omnes propositiones in materia contingenti. Sit in exemplum argumentum istud : « melancholici sunt suspiciosi; sed Petrus est melancholicus; ergo est suspiciosus, » ubi major est tantum probabilis, et, ut aiunt, moraliter vera. De probabilitate autem, et de certitudine in anthropologia tractabitur. Hic tantum agendum est de locis ex quibus desumi possunt argumenta probabilia, quæ ideo dicuntur topica, id est localia, quia a quibusdam locis eruuntur. Solent autem decem loci assignari : a causis,

ab effectibus, a subjecto, ab adjunctis, a contrario, a simili, a nomine, a definitione, a divisione, et a testimoniis seu ab auctoritate.

Primus locus « a causa » est dum aliquid probatur a sua causa, seu materiali, seu formali, seu efficienti, seu finali, ut dum excellentia artefacti probatur, seu a præstantia materiæ, seu a præstantia formæ, seu ab industria artificis, seu ex nobilitate finis.

Secundus locus « ab effectibus » est dum causarum præstantiam probamus per effectuum excellentiam.

Tertius locus « a subjecto » est dum nobilitas accidentis probatur ex nobilitate subjecti.

Quartus locus « ab adjunctis » seu a circumstantiis, est dum aliquid probatur de re ex eis quæ ipsi adjunguntur; ut si probemus aliquem esse bonum quia cum bonis conversatur, quia modeste induitur, quia domesticos habet bene morigeratos.

Quintus locus « a contrariis » est dum probamus ex iis quæ uni contrario conveniunt, opposita convenire alteri contrario, juxta illud axioma : « contrariorum ratio est contraria. »

Sextus locus « a simili » est dum simile a simili colligimus, et hoc est « Exemplum » de quo supra, in paragrapho de syllogismis imperfectis.

Septimus locus « a nomine » est dum aliquid de re probamus ex ipsa rei nuncupatione, ut si quis probet angelos esse Dei nuntios eo quod angelus græce idem sonat ac nuntius.

Octavus locus « a definitione » est quando arguimus, ex eis quæ conveniunt definitioni, ad definitum.

Nonus locus « a divisione » vocatur etiam enumeratio partium, et est quando de partibus sufficienter enumeratis arguimus ad totum, vel e contra; quod refertur ad inductionem.

Decimus locus « a testimonio » est dum aliquid probamus ex auctoritate sapientium, ex opinione scilicet doctoris approbatissimi. — Quæ omnia magis arti rhetorum quam philosophiæ competunt.

§ 8. *De syllogismo sophistico.*

Sophisma est syllogismus captiosus, seu constans ex propositionibus ita captiose ordinatis, ut præ se ferant speciem veritatis, quum tamen falsæ sint. Omne autem sophisma decipit, vel in forma, vel in vocibus, vel in rebus; unde triplex est fallacia, scilicet formæ, vocis et rerum. Circa fallaciam formæ nihil dicendum occurrit, nam supra satis exacte traditæ sunt regulæ quibus forma legitima ab illegitima discernitur. Circa fallaciam vocum et rerum quædam breviter dicemus.

Fallacia vocum est dum quis ut decipiat, abutitur vocibus, id est has usurpat in sensu fallaci. Quinque sunt præcipue modi fallendi in vocibus : æquivocatio, amphibologia, variatio sensus compositi aut divisi, accentus et figura dictionis.

Æquivocatio est dum quis utitur in argumento voce æquivoca. Ut si quis sic arguat : « aries est animal; sed machina bellica est aries; ergo machina bellica est animal. »

Amphibologia est dum quis utitur propositione ancipitis sensus, ut sæpe solebant antiqua Gentilium oracula. Sic Pyrrho quærenti an Romanos superare posset, respondit oraculum : « Aio te, Æacida, Romanos vincere posse; » quod æque significat Romanos Pyrrhum et Pyrrhum Romanos vincere posse.

Fallacia sensus compositi aut divisi est dum quis arguit a sensu composito ad divisum, vel econtra, ut si dicas : « qui habet potentiam ambulandi, potest de facto ambu-

lare; sed Petrus sedendo habet potentiam ambulandi; ergo sedendo potest ambulare. »

Fallacia accentus est dum quis utitur voce ex accentus diversitate sensum variante, ut si quis dicat : « qui occidit moritur; sed gladius occidit; ergo gladius moritur. »

Fallacia dictionis est dum ab uno genere ad aliud fit transitus, ut si quis dicat : « omne corpus visibile est coloratum; sed paries est visibilis; ergo paries est coloratum; » ibi enim variatur genus masculinum in neutrum; quod omnino puerile est.

In rebus plures contingere possunt fallaciæ; præcipue autem septem numerantur.

Prima est fallacia accidentis seu prædicati, quando scilicet prædicatum variat suppositionem, ut si quis dicat : « animal est genus; atqui homo est animal; ergo homo est genus. »

Secunda fallacia est a simpliciter ad secundum quid, ut si quis dicat : « arma restituenda sunt domino; sed iste furibundus est dominus talium armorum; ergo sunt restituenda isti furibundo. » Quamvis enim major propositio sit vera simpliciter, non est tamen vera secundum quid.

Tertia fallacia est contradictionis, quæ aliter dicitur ignoratio elenchi et fit quando scilicet infertur contradictio ubi nulla est contradictio; ut si quis dicat : « Æthiops est albus secundum dentes; sed non est albus secundum alia membra; ergo est albus et non albus; ergo in Æthiope contradictoria verificantur; » falsum est enim quod ibi sit contradictio quia non secundum idem est albus et non albus. Hæc fallacia quinque modis contingere potest, defectu scilicet alicujus ex quinque conditionibus ad contradictionem requisitis, quæ sunt : prima, ut contradictio sit de eodem secundum idem, quæ deficit in exemplo allato; secunda, non solum se-

cundum idem sed eodem modo sumptum; tertia, sub eodem respectu; quarta, pro eodem tempore; quinta, pro eodem loco.

Quarta est fallacia petitionis principii, proveniens ex eo quod idem assumitur ad probationem sui ipsius sub alio vocabulo, ut si debeat probari quod Socrates sit pater Platonis, id quod probandum est, sic alio nomine pro principio sumatur : « Plato est filius Socratis; ergo Socrates est pater Platonis. » Hæc fallacia petitio principii dicitur, quia respondens petit sibi concedi principale propositum quod debet probare. Vocatur etiam circulus vitiosus ex eo quod syllogismus est circulus qui incipiens a majore ad majorem redit per attributum conclusionis; hic vero circulus est vitiosus quia apparet tantum et non reipsa existit; nam motus deductionis de eodem ad idem impossibile est quidquid appareat.

Quinta est fallacia consequentis, quando quis arguit conversim in his quæ non convertuntur, ut : « si aliquis est fur, errat de nocte; sed tu erras de nocte; ergo tu es fur; » patet enim quod major sic conversa falsa est : « si aliquis errat de nocte, est fur. »

Sexta est fallacia causæ non causæ quando scilicet quis tribuit effectum ei a quo non causatur, ut si quis dicat : « seditiones sunt malæ; sed propter Evangelium excitantur seditiones; ergo Evangelium, etc. » Eadem fallacia dicitur etiam : « post hoc, ergo propter hoc. »

Septima est fallacia interrogationis, quando quis de oppositis simul interrogando, unam pro utroque responsionem elicit, ut : « virtus et iniquitas estne bona vel mala? » Si enim respondeatur « bona », infert interrogans : « ergo iniquitas est bona »; et si respondeatur « mala », infert : « ergo virtus est mala. »

Hæc omnia fuse tradit Aristoteles quia ejus temporibus vigebant sophistæ quorum tota cura occupabatur in

excogitandis versutiis, quibus incautos vel deciperent, vel implicarent. Nostræ ætatis sophistæ, duce Hegelio, sive decepti sive deceptores, nihil ad rem, eosdem laqueos conantur abscondere.

§ 9. *De inventione medii.*

Opusculum quinquagesimum S. Thomæ hanc quæstionem breviter et lucide solvit; quod sic se habet :

« Quoniam principium syllogizandi unamquamque propositionem (1) est medius terminus, ideo ut possimus habere modum syllogizandi ad unamquamque propositionem, de inventione medii termini nunc est determinandum.

« Quum igitur propositionum alia sit universalis, alia particularis ; et universalium, alia affirmativa, alia negativa, de inventione medii ad syllogizandum universalem affirmativam prius est dicendum.

« Est ergo dicendum quod ad syllogizandum universalem affirmativam, sumendum est pro medio id quod sequitur subjectum et antecedit prædicatum (2) ; cujus causa est quia universalis affirmativa non syllogizatur nisi in primo modo primæ figuræ (Barbara). Sed in hoc oportet medium antecedere prædicatum propositionis syllogizandæ quum universaliter subjiciatur ei, et sequi subjectum ejus quum universaliter prædicetur de ipso. V. g. si hæc propositio est syllogizanda (3) : « omnis

(1) Syllogizare propositionem idem est ac invenire syllogismum cujus est conclusio, qui patet medio invento.

(2) Terminus consequens ille est qui ex alio infertur, ut si ponas : est homo ; sequitur : ergo animal, vivens, substantia. — Terminus antecedens est ille qui alium infert, ut si ponas : est substantia ; termini antecedentes, scilicet qui substantiam inferunt, erunt : corpus, spiritus, animal.

(3) Immutatur exemplum.

homo est substantia, » conveniens medium ipsius est « animal » quia ad semper sequitur secundum consequentiam ipsum subjectum et antecedit prædicatum, ut dicatur « omne animal est substantia ; sed omnis homo est animal; ergo omnis homo est substantia. »

« Ad syllogizandum universalem negativam sumendum est pro medio id quod sequitur subjectum et repugnat (1) prædicato, et hoc quoad secundum modum primæ figuræ (celarent), et primum secundæ (cesare); vel quod repugnat subjecto et sequitur prædicatum, quoad secundum modum secundæ figuræ (camestres); cujus causa est quia universalis negativa non syllogizatur nisi in tribus modis prædictis, et in duobus primis modis medius terminus sequitur ad subjectum et repugnat prædicato; in tertio [vero] medius repugnat subjecto et sequitur ad prædicatum. V. g. si hæc propositio est syllogizanda (2) : « nullus homo est arbor » conveniens medium ipsius in duobus primis modis est « rationale » et sic arguetur : (in celarent) « nullum rationale est arbor; sed omnis homo est rationalis; ergo nullus homo est arbor; » (in cesare) « nulla arbor est rationalis; sed omnis homo est rationalis ; ergo nullus homo est arbor. » In tertio vero syllogismo conveniens medium est « insensibile » quia id repugnat subjecto et sequitur ad prædicatum, ut (in camestres) : « omnis arbor est insensibilis; sed nullus homo est insensibilis; ergo nullus homo est arbor. »

« Ad syllogizandum autem particularem affirmativam sumendum est pro medio consequens ad subjectum et antecedens ad prædicatum, vel antecedens ad subjectum et ad prædicatum; cujus causa est quia particularis affir-

(1) Terminus repugnans ille est qui non potest alteri inesse.
(2) Immutatur exemplum.

mativa non concludit nisi in prima et tertia figura, et ut concludatur in prima oportet quod medium antecedat prædicatum, quum subjiciatur ei; et quod sequatur subjectum, quum prædicetur de eo. Si vero concludatur in tertia, oportet medium antecedere utrumque, scilicet subjectum et prædicatum, quum subjiciatur utrique. V. g. si hæc propositio est syllogizanda : « quoddam animal est substantia ; » conveniens medium ejus in prima figura est « sensibile » quia id sequitur subjectum et antecedit prædicatum; in tertia vero figura conveniens medium est « homo » quia antecedit utrumque.

« Ad syllogizandum autem particularem negativam, sumendum est pro medio id quod sequitur subjectum et repugnat prædicato; vel id quod repugnat subjecto et sequitur prædicatum; cujus causa est quia particularis negativa concluditur in omni figura. Et si concludatur in prima, oportet medium sequi subjectum, quum prædicetur de eo, et repugnare prædicato quum removeatur ab eo. Si autem concludatur in secunda, oportet medium sequi subjectum et repugnare prædicato quoad tertium modum (festino), vel repugnare subjecto et sequi prædicatum quoad quartum modum (Baroco). Si vero concludatur in tertia, oportet medium antecedere subjectum, quum subjiciatur ei (subjicitur enim minori extremo quod est subjectum conclusionis), et repugnare prædicato, quum prædicatum removeatur ab ipso. V. g. si hæc propositio est syllogizanda : « aliquis homo non est lapis, » conveniens medium ejus in prima figura et etiam in tertio secundæ figuræ (festino) est « animal » quod sequitur ad subjectum et repugnat prædicato. In quarto autem secundæ figuræ (Baroco) conveniens medium est « insensibile », quod repugnat subjecto et sequitur prædicatum. Conveniens vero medium in tertia figura est « rationale, » quod antecedit subjectum et re-

pugnat prædicato. Convertibilia enim antecedunt et sequuntur ea cum quibus sunt convertibilia, ideo « rationale » antecedit et sequitur hominem. »

MODI SYLLOGISMI.

TABULA MODORUM PRIMÆ FIGURÆ

CUM CENSURA CUJUSLIBET.

a Omne animal est sensibile : Bar-
a Omnis homo est animal ; ba-
a Ergo omnis homo est sensibilis. ra.

Utilis, quia servat regulas.

a Omne animal est substantia :
e Nullus lapis est animal ;
e Ergo nullus lapis est substantia.

Inutilis, quia peccat contra tertiam regulam ; distribuit enim in conclusione majus extremum, quod non est distributum in præmissis.

a Omne animal est sensibile : Da-
i Aliquis homo est animal ; ri-
i Ergo aliquis homo est sensibilis. i.

Optimus, quia servat regulas.

a Omne animal est substantia :
o Aliquis lapis non est animal ;
o Ergo aliquis lapis non est substantia.

Inutilis defectu tertiæ regulæ ; distribuit enim majus extremum in conclusione, quod non est distributum in præmissis.

e Nullum animal est lapis : Ce-
a Omnis homo est animal ; la-
e Ergo nullus homo est lapis. rent.

Utilis, quia servat regulas.

e Nullus homo est lapis :
e Nullum marmor est homo;
e Ergo nullum marmor est lapis.

Inutilis, quia est ex puris negativis contra quartam regulam.

e Nullum animal est lapis : Fe-
i Aliquis homo est animal; ri-
o Ergo aliquis homo non est lapis. o.

Utilis quia servat regulas.

Nota quod ex quatuor præcedentibus modis directis possunt fieri quatuor indirecti invertendo tantum conclusionem, et illi dicuntur Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo. At vero Frissesomorum fit ex secundo inutili, a, e, *convertendo tantum conclusionem.*

e Nullum animal est lapis :
o Sed aliquod marmor non est animal;
o Ergo aliquod marmor non est lapis.

Inutilis, quia est ex puris negativis contra quartam regulam.

i Aliquod animal est rationale :
a Sed omnis equus est animal;
i Ergo aliquis equus est rationalis.

Inutilis, defectu secundæ regulæ; non enim distribuit medium.

i Aliquod animal est substantia :
e Nullus lapis est animal;
o Ergo aliquis lapis non est substantia.

Inutilis, defectu tertiæ regulæ; distribuit enim in conclusione majus extremum, in præmissis non distributum.

i Aliquis equus est albus :
i Sed aliquis albus est homo;
i Ergo aliquis homo est equus.

Inutilis, quia est ex puris particularibus contra secundam regulam.

i Aliquis equus est substantia :
o Aliquis lapis non est equus;

o Ergo aliquis lapis non est substantia.

Inutilis, quia est ex puris particularibus, et præterea distribuit majus extremum in conclusione, quod non est distributum in præmissis contra secundam et tertiam regulam.

o Aliquod animal non est rationale :
a Sed omnis homo est animal;
o Ergo aliquis homo non est rationalis.

Inutilis, quia non distribuit medium contra secundam regulam.

o Aliquis lapis non est animal :
e Nullus homo est lapis;
e Ergo nullus homo est animal.

Inutilis, quia est ex puris negativis contra quartam regulam.

o Aliquod animal non est rationale :
i Sed aliquis homo est animal;
o Ergo aliquis homo non est rationalis.

Inutilis, quia est ex particularibus, et non distribuit medium contra secundam regulam.

o Aliquis lapis non est animal :
o Aliquis homo non est lapis;
o Ergo aliquis homo non est animal.

Inutilis, quia est ex negativis contra quartam regulam.

TABULA MODORUM SECUNDÆ FIGURÆ

CUM CENSURA EORUM.

a Omnis homo est animal :
a Omne sensibile est animal;
a Ergo omne sensibile est homo.

Inutilis, quia non distribuit medium contra secundam regulam.

a Omnis homo est rationalis : Cam-
e Nullus equus est rationalis; es-
e Ergo nullus equus est homo. tres.

Utilis, quia servat regulas.

a Omne animal est substantia :
i Aliquis lapis est substantia ;
i Ergo aliquis lapis est animal.

Inutilis, quia non distribuit medium contra secundam regulam.

a Omnis homo est animal : Ba-
o Aliquis lapis non est animal ; roc-
o Ergo aliquis lapis non est homo. o.

Utilis, quia servat regulas.

e Nullus equus est rationalis : Ces-
a Sed omnis homo est rationalis ; a-
e Ergo nullus homo est equus. re.

Utilis, quia servat regulas.

e Nullum animal est lapis :
e Nullus homo est lapis ;
e Ergo nullus homo est animal.

Inutilis, quia est ex negativis contra quartam regulam.

e Nullus lapis est animal : Fes-
i Aliquis homo est animal ; ti-
a Ergo aliquis homo non est lapis. no.

Utilis, quia servat regulas.

e Nullum animal est lapis :
o Aliquis homo non est lapis ;
o Ergo aliquis homo non est animal.

Inutilis, quia ex negativis contra quartam regulam.

i Aliquis equus est animal :
a Omnis homo est animal ;
i Ergo aliquis homo est equus.

Inutilis, quia non distribuit medium contra secundam regulam.

i Aliqua substantia est homo :
e Nullus lapis est homo ;
e Ergo nullus lapis est substantia.

Inutilis, quia distribuit majus extremum in conclusione, et non in præmissis.

i Aliquis equus est animal :

i Aliquis homo est animal;
i Ergo aliquis homo est equus.
Inutilis, quia ex particularibus contra secundam regulam.
i Aliqua substantia est homo :
o Aliquis lapis non est homo;
o Ergo aliquis lapis non est substantia.
Inutilis, quia est ex particularibus, et etiam distribuit majus extremum in conclusione, et non in præmissis.
o Aliquis homo non est lapis :
e Nullum vivens est lapis;
e Ergo nullum vivens est homo.
Inutilis, quia est ex puris negativis contra quartam regulam.
o Aliqua substantia non est rationalis :
i Aliquis homo est rationalis;
o Ergo aliquis homo non est substantia.
Inutilis, quia ex puris particularibus, et distribuit majus extremum in conclusione, et non in præmissis.
o Aliqua substantia non est rationalis :
i Sed aliquis homo est rationalis;
o Ergo aliquis homo non est substantia.
Inutilis, quia distribuit majus extremum, non distributum in præmissis; et ex particularibus.

TABULA MODORUM TERTIÆ FIGURÆ

CUM CENSURA EORUM.

a Omne animal est sensibile : Da-
a Omne animal est substantia; rap-
i Ergo aliqua substantia est sensibilis. ti.
Utilis, si inferatur consequentia particularis.
a Omne animal est substantia :
e Nullum animal est lapis;
e Ergo nullus lapis est animal.

Inutilis, quia distribuit majus extremum non distributum in præmissis.

a Omnis planta est vivens : Da-
i Aliqua planta est fructifera ; tis-
i Ergo aliquod fructiferum est vivens. i.

Utilis, quia servat regulas.

a Omnis planta est vivens :
o Sed aliqua planta non est animal ;
o Ergo aliquod animal non est vivens.

Inutilis, quia distribuit majus extremum in conclusione, et non in præmissis.

e Nullum animal est lapis : Fe-
a Sed omne animal est substantia ; lap-
o Ergo aliqua substantia non est lapis. ton.

Utilis, si conclusio sit particularis; nam si universalis sit, distribuitur in conclusione minus extremum, non distributum in præmissis, contra tertiam regulam.

e Nullus lapis est animal :
e Nullus lapis est rationalis;
e Ergo nullum rationale est animal.

Inutilis, quia est ex solis negativis.

e Nullus lapis est rationalis : Fe-
i Aliquis lapis est substantia ; ris-
i Ergo aliqua substantia non est rationalis. on.

Utilis, quia servat regulas.

e Nullus lapis est animal :
o Aliquis lapis non est homo;
o Ergo aliquis homo non est animal.

Inutilis, quia ex negativis puris.

i Aliquod animal est rationale : Dis-
a Omne animal est substantia; am-
o Ergo aliqua substantia est rationalis. is.

Utilis, quia servat regulas.

i Aliquod animal est substantia :
e Nullum animal est lapis;
o Ergo aliquis lapis non est substantia.

Inutilis, quia distribuit majus extremum in conclusione, non distributum in præmissis.

i Aliquod animal est rationale :
i Aliquod animal est brutum;
i Ergo aliquod brutum est rationale.

Inutilis, quia est ex particularibus.

i Aliquod animal est rationale :
o Aliquod animal non est homo;
o Ergo aliquis homo non est rationalis.

Inutilis, quia ex particularibus.

o Aliquod animal non est lapis : Boc-
a Omne animal est substantia; ar-
o Ergo aliqua substantia non est lapis. do.

Utilis, quia servat regulas.

o Aliquod animal non est lapis :
e Nullum animal est marmor;
o Ergo aliquod marmor non est lapis.

Inutilis, quia est ex negativis.

o Aliquod animal non est rationale :
i Aliquod animal est homo;
o Ergo aliquis homo non est rationalis.

Inutilis, quia est ex particularibus.

o Aliquis lapis non est animal :
o Aliquis lapis non est homo;
o Ergo aliquis homo non est animal.

Inutilis, quia est ex negativis.

PARS SECUNDA PHILOSOPHIÆ.

ANTHROPOLOGIA.

PROEMIUM.

Logica peracta philosophus, juxta leges cognitionis humanæ, ut in prolegomenis dictum est et ut fusius in hoc tractatu ostendetur, procedit de creaturis ad Deum. Physica est igitur proprie secunda pars philosophiæ, et scholastici hanc viam servaverunt. Sed ex quo fidem catholicam et scientiam ei consonam evertere conati sunt ineunte sæculo decimo sexto hæresiarchæ et omnes absque jugo opinatores, unitatem suam disciplinæ amiserunt, et physica separata fuit a philosophia quæ tantum ultimam ejus partem, anthropologiam scilicet, retinuit. Et hæc ad integritatem philosophiæ sufficere potest (nam homo est quasi microcosmus in quo omnes creaturæ abbreviatæ sunt), dummodo tamen natura humana investigata sit in lumine conditionum essentialium quibus communiter exsistentia uniuscujusque creaturæ subjicitur. Istiusmodi conditiones proprie ad metaphysicam pertinent, sed constant definitionibus quæ facillime seorsim intelliguntur, et aliunde quod præcipuum est in notitia entis cujuscumque exhibent; ideoque a scholasticis in ipso physicæ generalis limine ponebantur. Quem quidem usum servamus juxta proportionem debitam tum ad doctrinam quam elegimus propugnandam, tum ut adversarios et præcipue recentiores opinatores confutemus.

Ante omnia quædam gravissimi momenti prænotanda sunt. Ratio humana suum habet dominium in quo sola competenter regnat et gubernat; quod dominium determinatis circumscribitur finibus ita ut nec minui nec augeri possit quin ratio omni jure et auctoritate spolietur. Hoc videre nolunt et negant tum qui rationem enervant ei sua adimentes, tum qui alienis eam ditare laborant. Inter defectus et excessus istiusmodi viam rectam et tutam sibi muniet positio nostra; sed hic operæ pretium est, scepticis sepositis, quædam prælibare de rationalistarum temeritate.

Pravam mentis humanæ ambitionem et ulcus superbiæ propalat ista a nostri temporis notissimo professore tradita definitio : « Philosophia est explicatio universalis omnium rerum per usum legitimum facultatum nostrarum. » Omnia enim explicare ambit ratio quum jugo fidei excusso stulte dominium intellectus divini usurpat et rapina se æqualem esse Deo contendit.

Hæc immodica opinandi libido, suamet insania, vel minime cautis monitum et medelam præbet. Aliter sentiendum est de quibusdam explicatoribus qui non audacter extra fines rationis vagantes eos tamen transgrediuntur quasi uno pede, vel ut ad se ex compromisso revocent transgressores apertos, vel ut vicini agri fructus manu capiant. Ibi periculum et discrimen metuendum valde in quod ex necessitate incurrunt omnes qui, exemplo Cartesii, Malebranchii, Leibnitzii, et aliorum quamplurimorum, arcana Dei scrutantur, consilia ejus perspecta habent, et vix aliquid mysterii ne quidem in ordine supernaturali agnoscunt. Si enim eorum explicationes accipiuntur, maxima mysteria evanescunt, et id fateri non dubitant, ut quidam recens Malebranchii discipulus, eximiæ pietatis et ingenii acutissimi professor, qui de Eucharistia scripsit : « Miraculum istud cujus,

adhibitis notionibus vulgaribus circa spatium, nulla explicatio rationabilis, ne quid amplius dicam, dari potest, in nostra theoria, maxima cum facilitate explicatur(1). »

Hoc commune signum habent explicatores, etiam prudentes, inter quos non desunt plures tum philosophiæ, tum theologiæ professores, quod, juxta varia systemata ab eis excogitata, essentias, substantias et ordinem rerum naturalium pro præcipua et maxima parte intueri credunt, et in hoc lumine supernaturalia confidenter explorant. Quæ methodus omnimode periculosissima est, nam 1° nullum exsistit nec exsistere potest systema, nodum universi solvere contendens, quod saltem in uno puncto, illo scilicet quod omnia sustinet et ideo præcipue probandum est, penitus indemonstrabile reperiatur; 2° quia essentiæ, substantiæ, proprietates, accidentia rerum naturalium, generaliter quidem et metaphysice menti humanæ innotescunt, non vero singulariter et physice in propria et intima natura; relative tantum et secundum quid, non vero absolute; 3° quia ideo ab ignotis procedunt ad magis ignota qui mysteria supernaturalia, per mysteria naturæ falso nomine soluta, interpretantur; 4° quia quælibet explicatio quæ mysterium proprie dictum ad captum rationis humanæ reducere præsumit, ipso facto pro falsa tenenda est.

Longe alia est methodus quam a S. Thoma mutuamur. Nedum enim sanctus doctor mysteria naturæ explicet ut exinde mysteriorum supernaturalium explicationem sumat, utraque in sua incomprehensibilitate ponit et tuetur. Essentias rerum singularium pro non intellectis et non intelligendis in præsenti statu mentis humanæ invariabiliter tenet, et quum de essentiis agitur, quod de illis nobis naturaliter apparet non semel reformat per

(1) Prælectiones philosophicæ Claramontis, t. I, p. 436.

dogmata divinitus revelata. Non igitur, ut explicatores præfati, ordinem supernaturalem per ordinem naturalem, sed potius posteriorem per priorem doctrinaliter determinat. Erga religionis mysteria, rationis humanæ, juxta mentem suam, totum munus in eo consistit quod motiva credibilitatis apponat, objectiones confutet, quasdam analogias mere probabiles et nullo modo demonstrativas ex ordine naturali colligat, veritatis demum captum ejus superantis nodum ostendat et insolubilem ponat.

Hæc erit methodus nostra in his quæ determinanda suscipimus tanquam anthropologiæ præliminaria; quæ quidem omnia involvit conceptus compositi naturalis quod homo est. In istiusmodi composito perspiciuntur enim, procedendo per viam analyticam de exterioribus ad interiora : exsistentia, individuatio, accidentia, proprietates, subsistentia, suppositum, substantia, principia naturæ, essentia. Ens namque de quo agitur, in phænomenis, quibus undequaque limitatur, sub experientia cadit, et se exhibet tanquam exsistens individuum in quo alia mutantur et transeunt, scilicet accidentia, alia vero eadem perstant, scilicet proprietates; qui effectus ad unicam causam intimam, cujus individuatio externa signum est, per inductionem referuntur, quæ causa subsistit et est suppositum, id est individuum interius continens substantiam, quæ principia habet componentia, et causas quatenus est compositum naturale quod ponit in re typicum et idealem conceptum qui est ejus essentia. Synthetice nunc, procedendo de interioribus ad exteriora, horum unumquodque in paragraphis distinctis definiemus incipiendo ab essentia.

§ 1. *De essentia.*

Ens quodlibet, sive simplex, sive compositum, sive

realiter exsistat, sive sit tantum possibile, suam habet essentiam quæ nihil aliud est in genere quam modus secundum quem essentiam divinam creaturæ imitari possunt. Et quia ens absolute et primo dicitur de substantia, et posterius secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid.

Essentia exprimitur per definitionem indicantem quid est res; inde est quod nomen essentiæ a philosophis in nomen quidditatis mutatur, et hoc est quod Aristoteles frequenter nominat « quod quid erat esse, » id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei. Hoc etiam alio nomine natura dicitur secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad operationem propriam rei, quum nulla res propria destituatur operatione. Vocatur adhuc ratio quia essentia est ratio cur res est quod est, sive quatenus possibilis, sive quatenus exsistens.

Essentia est igitur aliquod commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et in diversis speciebus collocantur, nam illud exprimit definitio quæ constat genere et differentia. Sub eo respectu essentia habet rationem universalitatis, et, ut sic, exsistit tantum in intellectu; in singularibus vero habet rationem individuationis, et in singularibus eo modo tantum reperitur, scilicet contracta sub principiis individuantibus. Unde fit quod singularia, quatenus singularia, definiri nequeunt, nam definitio semper aliquid universale significat. In abstracto igitur, in quantum scilicet est aliquid universale, essentia intelligitur, sed in concreto, in quantum est hoc vel illud singulare, sensibus tantum objicitur et nonnisi ab experientia attingi potest, quæ causas penitus ignorat; unde fert axioma :

« de singularibus non datur scientia. » De cætero mens humana, ut infra probabitur, neque seipsam, neque alia directe per essentiam intelligit, sed, per similitudines seu species ex phænomenis acceptas et abstractas, indirecte et inductive quod est generale et necessarium in essentia perspicit, in qua, quod proprie individuum est hic et nunc, per sensum intra singularium phænomenorum limites intuetur.

Esse duplex habet igitur essentia : unum in intellectu ubi est universalis conceptus; aliud in singularibus ubi realiter ponitur primo et absolute per modum substantiæ individuæ, posterius et secundum quid per modum hujus vel illius accidentis.

Substantiarum vero quædam sunt simplices et quædam compositæ, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo. Secundum etiam quod habent esse nobilius, sunt adhuc causa eorum quæ composita sunt, ad minus substantia prima et simplex quæ Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiæ sunt nobis magis occultæ, ideo ab essentiis compositorum incipiendum est, ut a facilioribus fiat disciplina.

§ 2. *De substantia compositorum.*

Substantia in genere, ut docet S. Thomas, est res cui convenit esse non in alio, scilicet in subjecto; et in hoc consistit essentia substantiæ. Unde definitur (vide in logica categoriam substantiæ) : res in se subsistens; quod importat aliquid positivum, nam substantia non essentialiter constituitur per negationem essendi in alio, sed per hoc quod subsistat in se, id est quod habeat esse adeo perfectum ut ipsi non conveniat esse in alio. Subsistere in se est positivum substantiæ, quemadmodum subsistere in alio est positivum accidentis. Et quia mu-

nus substantiæ duplex est, subsistere scilicet in seipsa, et substare accidentibus, ut dictum est (loc. cit.), determinandum adhuc restat utrum priore vel posteriore munere essentialiter constituatur. Illud autem est constitutivum rei quod primum concipitur in re; sed prius est subsistere in se quam substare aliis, siquidem ratio cur substantia substet accidentibus est quia subsistit in se; ergo constitutivum essentiale substantiæ, nec sumendum est ex eo quod non sit in alio, quod est mera negatio, nec ex eo quod substet accidentibus, quod est posterius in ea, sed tantum ex eo quod in seipsa subsistat, quod in ea prius est et prius concipitur.

Substantia, ut dictum est (loc. cit.), dividitur in primam et secundam, in singularem scilicet et in universalem. Individua dicuntur substantiæ primæ quia in concreto subsistunt et substant, dum substantiæ secundæ rationem universalitatis habent, et nihil aliud sunt quam generales conceptus quos involvit substantiæ essentia, non ut singulariter exsistit in hoc vel illo individuo, nam sic est aliquid singulare quod definiri nequit, sed ut est aliquid universale et sub definitione cadit. Quod dictum est de essentia singulariter et in concreto sumpta convenit igitur substantiæ eodem modo sumptæ, et hic redit axioma : « de singularibus non datur scientia. »

Substantia compositorum innotescit juxta mensuram conditionum essentialium sub quibus composita se in phænomenis exhibent. Compositum autem naturale manifestatur per phænomena in quibus multimode duo distinguuntur : actio et passio, unitas et quantitas dimensiva, actus et potentia, quæ quidem ad unicum principium reduci impossibile est, sed in duobus necessario rationem essendi habent, quæ dicuntur materia et forma. Actio, unitas, actus reducuntur ad principium activum, indivisibile, determinatum in se quod est forma; passio, quan-

titas dimensiva, potentia reducuntur ad principium passivum, divisibile, indeterminatum in se quod est materia. Unde facile est colligere quod actio est effectus exiens a principio activo; unitas, hujus principii esse simplex et indivisibile; actus, determinatio actualis ejus quæ est radix et causa omnium determinationum compositi tum in essendo, tum in operando. Passio autem est effectus causæ alienæ receptus ab extra in principio passivo; quantitas dimensiva, divisibilitatis hujus principii manifestatio; potentia, ejus indeterminatio essentialis qua in se est mera capacitas, receptivitas et passivitas cujus totum munus est recipere formam qua actuatur et determinatur ad hoc vel illud esse.

Sunt qui præfatam oppositionem reducere conantur ad unicum principium, inter quos philosophiæ Claramontis auctor. Admittit enim, paucis immutatis, systema Leibnitzii juxta quod omne compositum solvitur in elementa simplicia, indivisibilia, inextensa, rationem causæ activæ essentialiter habentia, quæ sunt veræ et solæ substantiæ. Materiam autem ut principium proprium et a vi activa distinctum prorsus rejicit, 1° quia « ens omnino iners et passivum repugnat; » 2° quia hujusmodi principium nullatenus requiritur ut fundamentum quantitatis dimensivæ, seu extensionis, nam, ut ait : « extensio nihil aliud nobis est quam limitatio quædam spatii ab actione substantiarum in se invicem proveniens (t. I, p. 373, 433). »

Undequaque ista positio vitiis scatet gravissimis quorum maxima redarguere satis erit.

Et primo quidem falso supponit auctor materiam dici « ens compositum in quo plures distinguuntur partes a se invicem separabiles (t. I, p. 363). » A quodam recentiore incauto et ignaro sic contingit fortasse materiam definiri, sed hæc non est positio Aristotelis et S. Thomæ

de qua auctor nullam facit mentionem. Nam quod nullum ens sit mere passivum hoc certissimum habet sanctus doctor, quum, ut supra retulimus, aperte dicat « nullam rem destitui propria operatione (de ente et essentia); » sed materia non est ens, ut modo infra ostendetur.

Secundo, quantitas dimensiva proveniens ex actione virium simplicium et inextensarum in se invicem omnino intelligibilis est. Patet namque inextensa in se, quæcumque inter ea fiat combinatio, nil extensum generare posse. Quomodo enim quod non est in præmissis in conclusione exsisteret? Et ne dicas quod punctum, quamvis inextensum et indivisibile, motu suo generat lineam, quæ extensa est et divisibilis, nam alia est indivisibilitas puncti et alia indivisibilitas substantiæ simplicis. Ut enim ait S. Thomas : « Punctum est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest, dum substantia simplex (1) est indivisibilis quasi extra genus quantitatis exsistens; unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum. » (Contra gentes, lib. I, c. 56.) Contactus igitur secundum quantitatem non potest fieri inter substantiam simplicem et substantiam compositam ; a fortiori, neque inter duas substantias simplices.

Tertio ex dictis sequitur duos esse contactus : contactus scilicet virtutis, et contactus quantitativus; prior fit ex parte substantiæ simplicis in substantiam compositam agentis, qui contactus est ad intima et facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur et incedentem per

(1) In textu legitur : « substantia intellectualis », loco cujus substituitur « substantia simplex » quod æquivalens est (nam omne intellectuale est de genere simplicium) et ad litteram argumenti accommodatius.

ipsum absque impedimento. Posterior vero, contactus scilicet inter duas substantias compositas, fit secundum extrema et ideo oportet tangens esse extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo (cont. gent. loc. cit.). Non datur tertius contactus, ille scilicet, qui, juxta positionem præfatam, inter duas substantias simplices fieret per virtutem earum, nam omnino omnem contactus rationem tollunt hujusmodi relationes. Et si non est contactus, neque pariter limitatio in genere extensionis de qua agitur.

Quarto, auctor, ex Leibnitzio, definit spatium : « ordo coexsistentium », quam definitionem non recusamus, sed distinguendum est : spatium est ordo coexsistentium compositorum, concedo; ordo coexsistentium simplicium, nego. Quæcumque enim per modum spatii coexsistunt locantur et habent quantitatem ad quam locus eorum proportionatur; simplicia vero, natura sua, sunt extra quantitatem, ac proinde extra locum et extra spatium.

Quinto, si quæratur ab auctore quid sit spatium, respondebit : Spatium est ordo coexsistentium simplicium. Et si quæratur quid sit extensio, respondebit : Extensio est limitatio quædam spatii ex ordine coexsistentium simplicium. Si quæratur demum : Quid sit ordo coexsistentium simplicium? Respondebit : Ordo hujusmodi coexsistentiæ est spatium et extensio. Definit igitur auctor et probat spatium et extensionem per ordinem coexsistentium simplicium, et ordinem istiusmodi coexsistentium per spatium et extensionem; quod est petitio principii. Petit enim quod probandum est, nempe extensionem et spatium, quæ habent partes extra partes, provenire posse ex ordine coexsistentium quæ non habent partes, nam ex hypothesi, simplicia sunt.

Sexto, causa et substantia ex ipso sunt quid idem et plane convertuntur. Sed hoc stare nequit; nam substantia

creata non per essentiam suam operatur, sed duo habet suæ operationis principia, quorum aliud est pars essentiæ, forma scilicet, quæ est principium remotum; aliud vero proprietas, seu facultas in forma, et hoc est principium proximum operationis. Quod quidem infra demonstrabitur (vide § 5).

Hæc positio in idealismum recidit et communis est omnibus qui conceptum materiæ, ut principium mere passivum in compositis naturalibus, rejiciunt. Ex altera parte se tenet positio materialistarum qui rejiciunt in compositis principium activum, conceptum scilicet formæ. Utraque contra experientiam et rationem peccat : contra experientiam, nam omne compositum in suis phænomenis apparet unum et quantum, activum et passivum; contra rationem, nam edictat ratio quod esse unum et esse activum fundamento indivisibili indiget, dum esse quantum et esse passivum necessario fundatur in principio divisibili. Et hæc sunt principia irreductibilia substantiæ compositorum naturalium, forma scilicet et materia de quibus nunc accurate agendum est, et simul de omnibus conceptibus quos demonstrat analytica investigatio in comprehensione compositi naturalis et dicuntur, cum materia et forma, principia naturæ, elementa et causæ.

§ 3. *De principiis naturæ, elementis et causis.*

Compositum naturæ solvitur in tria principia quorum duo, materia scilicet et forma, sunt primo et per se principia; aliud vero, quod est privatio, est principium per accidens. Quatuor sunt causæ, ut dictum est in prolegomenis, quorum duæ sunt intrinsecæ rei, formalis scilicet et materialis, quæ quidem principia vocantur et idem sunt ac materia et forma; duæ aliæ, efficiens et finalis,

sunt extrinsecæ rei et non ut principia compositi habentur. Elementum non proprie dicitur nisi de causis ex quibus est compositio rei, quæ proprie sunt materiales, et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio. De causa efficienti et de finali tractabitur in decursu anthropologiæ, quum exsistentiam causæ efficientis contra materialistas et scepticos propugnabimus, et in metaphysica quum causa creatrix et causa finalis erunt demonstrandæ. Hic igitur agemus tantum ; 1° de materia et privatione; 2° de forma; 3° de unione materiæ et formæ.

1. De materia et privatione.

Materia, in composito actualiter exsistenti considerata, est substratum in quo forma compositi recipitur; quod substratum vel est in potentia ad esse substantiale, id est ad accipiendum formam substantialem, et vocatur *materia ex qua ;* vel est in potentia ad esse accidentale, id est ad receptionem formæ accidentalis, et vocatur *materia in qua*. Materia ex qua est secunda vel prima. Materia secunda est ea quæ jam habet formam per quam determinatur ad hoc vel illud esse, et, ut sic, cum aliis ejusdem generis elementis aliam formam induere potest; ut oxygenum et hydrogenum, quæ materia et forma constant, sunt, simul sumpta, materia secunda ex qua per formam convenientem aqua generatur. Materia prima est ea quæ intelligitur sine qualibet forma, et nihil aliud est quam conceptum substrati passivi et divisibilis quod per formas elementorum actuatur et in esse continetur.

Materia igitur prima, extra compositum elementare in quo per formam actuatur et exsistit, est merus conceptus, ideale scilicet fundamentum passivitatis et divisibilitatis quod in re ponitur per causam creatricem, simul ac forma quæ est vinculum suæ divisibilitatis, et suæ passivitatis

determinatio prima. Unde materia prima et forma ejus quælibet concreantur et coexsistunt, nec possunt separari quin utraque in nihilum recidat. Igitur extra unionem earum, quæ fit per concreationem et in esse permanet per coexsistentiam, materia prima et forma ejus sunt puri conceptus. Materia prima non est ens, neque compositum, sed tantum pars essentialis entis compositi materiæ et formæ; quæ pars, etiamsi extra totum exsistere nequeat, realiter tamen ponitur in toto ut pars essentiæ et substantiæ, in qua sola radicantur passivitas et divisibilitas compositi.

Materia secunda, ea scilicet quæ jam habet formam, et alias induere potest, nunquam a privatione denudatur; v. g. granum frumenti quod seminatum est privatur formis per quas fit herba, calamus, spica, panis, sanguis, etc. In quantum est sub una forma, materia secunda habet privationem alterius, et quia semper privatione concomitatur, privatio dicitur principium non per se, sed per accidens, ex eo quod cum materia coincidat. Ubi notandum est quod privatio est principium, negatio vero non; negatio enim non determinat subjectum, privatio autem non dicitur nisi de subjecto determinato. Non videre enim potest dici etiam de non entibus; cæcitas non dicitur nisi de his quæ sunt nata videre.

Materia vero prima, quemadmodum absque ulla forma, ita absque ulla privatione concipitur, sed tanquam subjecta formæ et privationi. Per se autem nunquam potest esse, quia, quum in ratione sua non habeat aliquam formam, non potest esse in actu, quum esse actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia; et ideo quidquid est actu non potest dici materia prima.

In compositis materia et forma, materia est divisibilis, forma vero non. Divisibilitas materiæ in eo consistit quod materia est mera pluralitas, absque ulla unitate, et

consequenter sine numero; in infinitum ergo, ut sic, divisibilis est. Sed quum actuatur per formam, v. g. in corporibus simplicibus, materia partitur in quantum sensibus præsens est, et quæque pars ejus, vel minima, formam retinet. Unde, quum magnum et parvum dicantur secundum quid et non simpliciter, et quum non repugnet vim sensuum indefinite crescere, materiæ secundæ partes tenuissimæ possunt indefinite revocari ad præsentiam sensuum, ideoque sunt indefinite divisibiles. Non dantur ergo atomi, qui nihil aliud essent quam forma sine quantitate, id est sine materia, quod est impossibile in substantiis compositis. Ergo materia prima ut pluralitas infinita est in infinitum divisibilis, quod est pura negatio; et materia secunda, in quantum indefinite potest esse sensibus præsens, indefinite partibilis est. Et ut sub divisione cadat oportet ut forma induatur, quod semper accidit in corporibus simplicibus, quæ sunt ideo hujus mundi elementa; in illis enim, forma nunquam a materia separatur. Quod quidem si ex industria humana eveniret, corpora simplicia in nihilum reciderent; ex quo enim separarentur forma et materia eorum, nullam essendi rationem haberent. Sed hoc impossibile est; nam qui nullam rem a non exsistentia ad exsistentiam vocare potest, nullam pariter ab exsistentia ad non exsistentiam, id est ad nihilum revocat.

2. De forma.

Forma, juxta munus quo fungitur in composito, est ea pars essentiæ compositi quæ est in ipso principium essendi et operandi. Omne enim quod in phænomenis compositi speciem præ se fert unitatis et activitatis sive quoad status determinatos exsistentiæ ejus individualis, sive quoad ejus operationes, nullo modo provenire potest ex principio passivo, indeterminato et divisibili quod est

materia. Habet igitur hæc manifestatio unitatis et activitatis suum principium unum in se, activum et indivisibile quod est forma.

Forma generalissime sumpta est id quod dat esse, ut dicit S. Thomas (op. 31), seu id quo res est id quod est. A Græcis vocatur ἐντελέχεια, id est perfectio, eo quod omnis perfectio sit per formam, sicut capacitas perfectionis est per materiam. Dicitur etiam *actus*, eo quod constituat et determinet rem ad aliquem certum essendi modum, sicut materia dicitur *potentia*, eo quod sit de se indifferens ad omnes essendi modos. Vocatur quoque *species* seu *idea*, eo quod constituat et distinguat species rerum. Dicitur adhuc *essentia*, quia in composito est pars principalior essentiæ tanquam principium essendi et operandi, et quia in simplicibus idealiter totam essentiam et realiter totam substantiam significat.

Dividitur autem 1° in formam extrinsecam seu exemplar, 2° in formam intrinsecam seu constitutivam. — Extrinseca est ea quam res imitatur, ut idea in mente architectoris concepta dicitur forma extrinseca domus; — intrinseca est ea quæ rem in suo esse constituit, ut anima rationalis est forma intrinseca hominis, qui per eam constituitur in specie humana.

Dividitur 2° in formam subsistentem et informantem. — Subsistens est ea quæ subsistit in se et non in aliqua recipitur materia, et ideo vocatur forma separata; — informans est ea quæ recipitur in materia cujus est actus, ut forma equi recipitur in ejus materia. Quæ quidem forma informans dividitur in substantialem, quæ dicitur etiam actus primus, et accidentalem, quæ dicitur actus secundus. — Substantialis est ea quæ constituit substantiam in suo esse, seu quæ dat esse simpliciter, id est primum esse quod nullum aliud supponit; sic anima equi tribuit ipsi esse substantiale, ipsumque in re-

rum natura primo constituit. — Accidentalis est ea quæ supervenit rei jam in suo esse substantiali constitutæ, ipsique tribuit aliquod esse secundum quid, ut fortitudo et velocitas in equo.

Formæ et definitiones rerum, quæ eas signant, sunt similes numeris. Species numeri variatur, una unitate addita vel subtracta; similiter, in formis et definitionibus, una differentia addita vel subtracta variat speciem. Hæc lex manifestatur per seriem ordinate ascendentem, quæ vocatur scala entium, cujus infimum gradum occupant corpora simplicia dicta, et summum, angeli. In corporibus simplicibus, quæ sunt vera elementa, forma est tantum vis cohæsionis; in compositis mineralibus forma est vis cohæsionis simul et affinitatis; in compositis vegetantibus forma habet virtutem cohæsionis, affinitatis et nutritionis; in compositis animalibus forma habet præcedentes virtutes et insuper sentitivam; in homine forma, quæ est anima, in sua unitate eminenter continet virtutes inferiorum easque transcendit vi intellectiva; in angelis forma dicitur subsistens et separata quia ab omni materia segregatur. Forma angelica non est tamen actus purus, nam omnes substantiæ separatæ, præter Deum, habent quamdam compositionem essentiæ et esse, actus et potentiæ, per quam analogæ sunt compositis ex materia et forma. Essentia enim angeli, prout angelus est creatura et contingens, non necessario existit, sed, pro voluntate creatoris, in re ponitur; unde essentia ejus est sicut materia in qua recipit esse quod est actus ejus. Et quia, recipiendo esse, radicaliter tantum actuatur, non vero secundum omnes suos modos et essendi et operandi, esse suum, sub hoc respectu, est in potentia, et ideo certam cum materia similitudinem habet qua ab actu puro infinite distat. Essentia divina tantum est forma nullam potentialitatem

includens, et consequenter actus absolute purus. Quæ de substantiis separatis et de Deo hic leviter attingimus, in metaphysica complebuntur.

3. De unione formæ et materiæ.

Modus unionis formæ et materiæ occasionem dedit controversiis et systematibus celeberrimis in omnibus temporibus in quibus profunde mota est quæstio ontologica.

Apud veteres Plato docuit formam esse totam essentiam compositi; v. g. animam esse totum hominem, et in corpore degere sicut nautam in navi, peregrinum in hospitio, captivum in carcere cujus fenestræ sunt sensus externi. Unde per os Socratis alicubi sic alienigenam interpellat: « loquere hospes ut te videam. » Aristoteles entelecheiam, sive formam, et materiam tanquam partes essentiales compositi posuit, quæ quidem, juxta ipsum, immediate uniuntur. Parmenides omnem passivitatem et activitatem, omne unum et multiplex in phænomenis, reducebat ad unicum principium activum cujus istius mundi spectaculum erat inanis et fallax manifestatio. Epicurei per motum et diversas atomorum figuras omnia explicabant, pro nihilo reputantes principium activum quodcumque, et sic formam in hoc sensu negantes, materiam principium esse unicum asserebant.

Apud recentiores Cartesius in quibusdam positionem Platonis instauravit, et in quibusdam nova protulit. Juxta ipsum enim anima non formaliter unitur corpori, nam natura sua utrumque principium ab alio abhorret. Impossibilis est igitur unio illorum, si uniuscujusque essentiæ attendatur; nulla enim, ut contendit, datur naturalis relatio inter cogitationem quæ est de essentia animæ, et extensionem localem quæ est de essentia corporis; ideoque illorum principiorum coexsistentia perpetuum est

miraculum omnipotentiæ Dei qui pro placito essentias rerum mutat, et hoc miraculum a Cartesio vocatur : lex assistentiæ. Malebranchius hoc naturale divortium inter animam et corpus pro certo reputans, voluit naturaliter ab anima et corpus suum et alia penitus ignorari, quæ quidem ipsi innotescunt in quantum eorum ideas in Deo videt, occasione data per diversos motus quos corpora aliena in suum imprimunt, nam sic instituit Deus; et hoc systema vocatur : theoria causarum per occasionem. Spinoza pantheismum Parmenidis suo modo redintegravit, omnia, geometrica methodo, deducens ex unica substantia cui ut modos essentiales tribuit cogitationem et extensionem. Leibnitzius, ut dictum est, activitatem, unitatem et ideo cogitationem simul ac passivitatem et extensionem principiis activis et inextensis retulit, et in hoc aliquid habet commune cum Spinoza, et aliquid diversum ab illo : aliquid commune, nam eidem simplici substantiæ, sive directe, sive indirecte, nihil ad rem, tribuit manifestationes incompossibiles; aliquid diversum, nam pluralitatem substantiarum admittit, quum unaquæque *monas* sit causa individualis et distincta rationem veræ substantiæ habens.

Quæ quidem sententiæ ad explicandum animæ et corporis, spiritus et materiæ commercium imaginatæ, huic duplici vitio participant : 1° solvunt negative quæstionem unionis dicendo spiritum et corpus, seu formam et materiam non posse realiter uniri; 2° utriusque ad invicem relationes explicant per hypotheses phænomenis absolute contradictorias non secus ac inductionibus quæ necessario per phænomena intellectui patent; ideoque lumini experientiæ et lumini rationis pariter adversantur.

De facto in homine reperiuntur cogitatio et extensio, unitas et divisibilitas; ergo duo principia, anima et corpus, forma et materia. De facto etiam istiusmodi prin-

cipia in unam et individuam substantiam coalescunt per modum unionis intimæ quæ est vita suppositi sive personæ in sua simplici et indivisibili entitate compositum involvens ut substantiam propriam, nam persona dicit : meum corpus et mea anima; ergo possibilis est unio naturalis formæ et materiæ, nam ut fert axioma : ab actu ad posse valet consecutio.

Experientia igitur de facto quæstionem solvit, et si ratio intra sui juris limites se sapienter contineat, confitebitur : 1° se non esse mensuram possibilium; 2° quæ de facto exsistunt et experientia testantur possibilia esse, etiamsi rationem possibilitatis intellectus humanus non percipiat; 3° hujusmodi possibilitatem captum intellectus superare et quæstionem ponere insolubilem, in ordine scientiæ.

Certe equidem talis est quæstio quæ movetur, in qualibet unione reali seu ontologica, de modo, sive nodo intimo quo diversa in unum coalescunt. Hæc unio nobis manifesta apparet per exsistentiam in corporibus inorganicis, per varios gradus vitæ in planta, in animali, in homine; sed τὸ quomodo unionis hujus est arcanum Dei. Compositum naturale, materia et forma constans, assimilari potest novaculæ cujus duo latera in aciem acutissimam desinunt quæ prorsus indivisibilis est; unde qui eam in longum findere tentaret necessario vel ad dextram, vel ad sinistram recideret. Et hoc pariter accidit in ordine supernaturali quum explicare conamur modum quo gratia et libertas humana concurrunt, et quo providentia Dei, eadem libertate illæsa, omnia potentissime gubernat. Istiusmodi explicationes impossibiles in se tanquam periculossimæ habendæ sunt; nam qui servare volunt unam partem, aliam vel obnubilant vel tollunt.

Omnes igitur qui, ut Cartesius, Malebranchius et alii, varios excogitaverunt modos unionis prædictæ eamque

per causam propriam adæquate demonstrare præsumpserunt, in plurima incurrerunt inconvenientia quorum pro nunc gravissimum sufficit ostendisse in eo quod corrumpunt vel negant quæ patent, ad explicandum quod omnino latet semperque in hac vita latebit. Si enim ea esset hominis scientia ut τὸ quomodo constitutionis entium et vitæ apertum et nudum haberet, Serpens, ut ait Guillelmus Hamilton, Evam tentare non potuisset.

Ex sententia Aristotelis et S. Thomæ, tenendum est ergo quod materia et forma, corpus et anima, quæ sunt partes essentiales compositi naturalis, per se et immediate absque ullo medio uniuntur. Omnis enim forma, sive substantialis, sive accidentalis, unitur materiæ vel subjecto immediate, quia unumquodque secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive respectu esse substantialis, sive respectu esse accidentalis. Forma igitur est ratio ultima per quam aliquid est unum. Et sicut non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia recipiat esse per suam formam, ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiæ. De modo vero istius unionis hoc unum perspectum habemus quod forma, ut principium simplex et indivisibile per quod compositum est unum et causa, non jungitur materiæ per contactum quantitativum, sed per contactum virtutis (vide supra), quo fit ut forma est tota in toto et tota in unaquaque parte compositi. Sic enim forma est actus totius corporis, quod est etiam actus singularium partium; nam si esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis, sicut forma domus quæ est forma totius et non singularium partium, est forma accidentalis.

§ 4. *De supposito et subsistentia.*

Natura, ut dictum est, idem est ac essentia, nisi quod essentia dicitur per ordinem ad esse, unde definitur : id cujus actus est esse; natura vero per respectum ad operationem cujus est principium et radix. Suppositum autem dicitur eadem natura ut individualis et subsistens incommunicabiliter ; et hæc est definitio suppositi. Dicitur autem individualis ut excludantur naturæ universales a ratione suppositi ; dicitur subsistens per quod excluduntur accidentia quæ non subsistunt per se, sed inhærent ; additur incommunicabiliter, per quod excluditur natura subsistens communicabiliter, id est natura divina quæ, secundum mysterium Sanctissimæ Trinitatis, tota communicatur unicuique personæ divinæ.

Unde de ratione subsistentiæ suppositum constituentis est quod sit actualitas quædam aut modus reddens naturam subsistentem ac incommunicabilem alteri ; non solum ut subjecto inhærentiæ, quod jam habet natura substantialis prout distinguitur ab accidente, sed etiam ut supposito. In hoc solum differunt subsistentia, suppositalitas et personalitas, seu subsistens, suppositum et persona, seu hypostasis, quod subsistens, suppositalitas et suppositum dicuntur de omnibus substantiis, personalitas vero et persona seu hypostasis solum de natura intellectuali, ita ut persona nihil aliud sit quam suppositum naturæ intellectualis.

Difficultas est utrum suppositum seu subsistentia addat aliquid supra naturam individualem realiter distinctum ab ea. Pro cujus resolutione notandum est 1° suppositum esse id quod perfectissimum et ultimum est in linea substantiæ, subindeque subsistentiam esse ultimam illius lineæ perfectionem constituentem suppositum non

ulterius perfectibile in ea, atque ideo non unibile aut communicabile alteri substantiali vel supposito, vel personæ; jam enim ulterius perficeretur ab eo. Notandum est 2° quod realis entitas suppositi addens aliquid supra naturam individualem, valde probabilis ex eo quod suppositum est perfectissimum et ultimum in linea substantiæ, certissima est ex mysterio incarnationis. Verbum enim divinum assumpsit naturam humanam, et tamen non assumpsit humanam personam, sed impedit quominus propria personalitas seu subsistentia humanitatis resultaret, substituens suam loco illius, ut definitum est in conciliis et præsertim in Toletano sexto et undecimo contra Nestorium. Ergo personalitas est aliquid reale positivum realiter distinctum a natura. Si enim per unionem ad Verbum humanitas non fuit privata aliqua realitate quam alioquin haberet, non dependeret ab illo ut supposito sustentante, quia omnem complectens realitatem ad subsistendum in seipsa requisitam, non dependeret a Verbo in subsistendo. Ex quibus ulterius sequeretur Verbum divinum assumpsisse personam humanam, siquidem assumpsisset humanitatem cum omni sua realitate propria. Et hoc sit in exemplum methodi qua, ut supra dictum est, essentiæ rerum non satis intellectæ per lumen rationis, in lumine dogmatum fidei determinantur.

Notum est axioma : « actiones sunt suppositorum. » Actio enim cujuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formæ nec tantum materiæ, sed compositi; nam ejus est agere cujus est esse. Esse autem est compositi per formam. Hinc etiam istud axioma : « operatio sequitur ad esse eique proportionatur. » Sed quia forma est principium essendi et operandi, ut dictum est, accidit tamen quod quædam actiones sunt suppositi non vero compositi. Et hoc fit quando forma non in materia im-

mergitur sed eam excedit, ut anima humana cujus virtus intellectiva, absque materia et organo corporeo, objectum proprium, universale scilicet attingit, ut infra ostendetur. Quæ quidem virtus ratio est cur possit separata, id est post corporis dissolutionem, exsistere.

§ 5. *De proprietatibus et accidentibus.*

Proprium, de conceptu cujus sunt proprietates rerum, non est de essentia rei, sed causatur a principiis essentialibus speciei quam naturaliter consequitur. Nec idealiter igitur cum essentia, nec realiter cum substantia proprietates identificantur, et ideo sunt de genere accidentium; quod genus triplex est.

Quædam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur propria, sive proprietates, ut virtutes elementorum. Quædam vero causantur ex principiis individui vel modo permanenti, sicut masculinum et femininum, et hæc sunt accidentia inseparabilia; vel modo non permanenti, et hæc sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei.

Proprietates sunt instrumenta substantiæ in omnibus agentibus qui non per suam essentiam agunt. Soli Deo autem competit, ut in metaphysica ostendetur, per essentiam suam agere. In creaturis ergo proprietates comparantur ad essentiam et ad substantiam per quam essentia ponitur in re, tanquam instrumentum ad agens. Unde proprietates sunt principium proximum operationis operans in virtute principii remoti quod est forma substantialis. Hoc autem manifestum est de anima humana cujus variæ operationes, ut velle, intelligere, sentire, non possunt reduci ad unicum principium immediatum, sed necessario supponunt tres proprietates seu facultates

plane diversas per quas mediate ab anima procedunt. Si enim non per facultates suas mediate anima operaretur, sed immediate per essentiam suam, ex quo anima exsistit et est in actu quantum ad esse, semper quoque actu intelligeret, sentiret et vellet, quod aperte falsum est, saltem de embryonibus et de syncopizantibus. Quæ quidem quæstio infra fusius tractabitur.

Ex dictis rejicienda est positio auctoris philosophiæ Claramontis, qui existimat essentiam rei ab ejus proprietatibus non distingui, et docet ipsam nihil aliud esse quam harum collectionem. Constat enim proprietates esse præter essentiam, ut suppositum sive hypostasis est præter naturam. Illud enim realiter differt ab alio et præter ipsum exsistit quod esse potest in potentia, dum aliud est in actu; atqui proprietates animæ possunt esse et de facto quandoque sunt in potentia quum anima est in actu, in quantum scilicet est forma viventis; ergo proprietates animæ ab essentia ejus realiter differunt; ergo falsum est quod essentia rei ab ejus proprietatibus non distinguatur.

Et hoc verificatur tam de proprietatibus compositi quæ formam præcipue consequuntur, quam de illis quæ sunt præcipue de ratione materiæ. Per miraculum enim corpus Christi post resurrectionem pro placito exuebat vel induebat extensionem localem, et in sacramento altaris, substantia panis et vini absolute mutantur, et tamen eorum proprietates et accidentia remanent. Sed miraculum, ut probabitur, non tollit essentias rerum; ergo non solum proprietates et accidentia cujuscumque generis non sunt de essentia rei substantialiter exsistentis, sed ab ea separari possunt.

Quod quidem apparet adhuc in somniis et illusionibus, Gallice *hallucination*, quum accidentia mere subjectiva, objective ponuntur. Si enim proprietates et accidentia

nihil essent præter exsistentiam substantiæ vel præter modos ejus omni propria realitate destitutos, phænomena nunquam nos decipere possent, et quod ponunt objective, necessario objective exsisteret; quod in somniis et illusionibus falsum est. Tunc enim phænomena quæ subjective significant et quæ objective, in eadem substantia quæ est earum commune subjectum simul recipiuntur; nam in somniis et illusionibus sæpe duo inter se fabulantur, disputant et pugnant. Atqui si admittenda esset hypothesis quam refutamus, tam impossibile esset somniantibus videre in eodem supposito phænomena objectiva et subjectiva, quam videre circulum quadratum.

Non melius igitur de proprietatibus quam de accidentibus sentit præfatus auctor. Juxta ipsum proprietates non distinguuntur a substantia, sed ipsam essentialiter constituunt, et accidentia sunt modi seu status determinantes substantiam et ab illa entitative indistincti. Fatemur equidem accidentia mere logica, omnesque motus qui substantiam transitorie afficiunt nullam in se habere entitatem; accidentia vero quæ inhærent substantiæ tanquam ejus potentiæ vel activæ vel passivæ sua entitate non fraudantur. Unde accidens istiusmodi, ad quod alia reducuntur ut imperfectum ad perfectum, non dicitur modus substantiæ, sed : « ens cui debetur esse in alio; » substantia autem : « ens cui debetur esse non in alio. »

Distinctio realis inter substantiam et accidens consequentiam maximi momenti importat, scilicet quod non datur inductio necessaria de accidentibus ad substantiam quæ credenda est accidentibus testantibus, sed cujus præsentia jure scientiæ indemonstrabilis est; exigeret enim hæc demonstratio quod accidentia de essentia substantiæ essent. Constat igitur de invisibilibus entium per visibilia, seu de substantiis per phænomena, quantum ad præsentiam actualem substantiarum, secundum cer-

titudinem, fidei appositæ testimonio vero, legibus consuetis naturæ stantibus, sed contingenter falso, nam hæ leges a miraculo tolli possunt; et hoc sufficit ut certitudo scientiæ, quæ est necessario intuitiva, vel immediate per evidentiam principiorum, vel mediate per logicam, non sit istiusmodi cognitionis fundamentum.

Notandum est adhuc de accidentibus quod eo modo habent essentiam quo habent definitionem. Definitionem autem habent incompletam, quia non possunt definiri nisi ponatur subjectum in eorum definitione; et hoc quia non habent esse absolutum per se a subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quædam seu natura cui intentio generis vel speciei possit attribui, nisi per reductionem et secundum quid.

§ 6. *De individuatione.*

In compositis materia et forma duplex est unitas, alia formalis, alia individualis. Unitas formalis est unitas essentiæ, quæ dicitur formalis quia in essentia substantialiter exsistenti, forma, ut dictum est, est principium unitatis per quam hujusmodi essentia ab omnibus aliis distinguitur. Unitas individualis est illa qua res, in quibus eadem essentia reperitur, constituuntur indivisæ in se et divisæ ab aliis; quæ quidem nequit desumi nisi a materia, nam divisio naturæ intra ejusdem speciei limites est solum materialis, et ideo vocatur multiplicatio numerica. Formaliter namque non differunt quæ eamdem habent essentiam; restat ergo quod si numero distinguuntur individuationis eorum principium sit materia.

Materia, non nude sumpta, sed signata quantitate est igitur principium individuationis. Quod fit propter duo : primo quia quantitas dimensiva est accidens quod inhæret

substantiis compositorum mediante materia; secundo, quia quantitas ex se ipsa et ex propria ratione est individua. Illud enim ex se ipso est individuum, quod ex se distinguitur numero ab alio intra eamdem speciem; sed una quantitas ex se ipsa et absque ordine ad subjectum intelligitur distincta ab alia ejusdem speciei, ex sola nempe diversa situatione et positione partium, quod est de ratione ejus. Ergo ex se ipsa est individua. — Adhuc : illud quod a se et ratione sui habet dividi in plura solo numero distincta, habet a se principium individuationis et numericæ multiplicationis; atqui quantitas eo quod habet plures partes ejusdem rationis solo situ differentes (idque est omnino proprium ipsi), potest ratione sui dividi in illas quæ solo numero distinguuntur; ergo, etc. — Exinde sequitur quod in homine, suppositum, seu hypostasis unitatem essentiæ sumit a forma, et unitatem individualem a materia. De supposito et ejus individuatione post mortem in anima separata infra determinabitur.

§ 7. *De exsistentia; in quo ab essentia differat.*

Subsistentia (vide supra) dicitur tantum de substantia et supposito; exsistentia dicitur de utroque et insuper de accidentibus, id est de toto ente. Exsistentia est quasi extra causas sistentia et definitur : ultima actualitas qua res ponitur et sistit extra nihilum et causas. Distinctio inter subsistentiam et exsistentiam est levissimi momenti; nam exsistentia in suo generali conceptu subsistentiam continet. Aliter res se habet de distinctione inter essentiam et exsistentiam de qua sit :

Ens est quod habet esse, id est exsistentiam. Unde in ente duo distinguuntur saltem ratione, id scilicet quod habet esse et ipsum esse. Illud quod habet esse dicitur

essentia; et definitur : potentia ad essendum, seu id cujus actus est esse; ipsum autem actuale exercitium essendi, vocatur exsistentia seu esse, et definitur ut supra.

Quæritur utrum talis actualitas essendi sit distincta ab essentia. Fatentur omnes in entibus creatis distingui saltem per rationem; possumus enim concipere quidditatem seu essentiam, nihil concipiendo de exsistentia. Imo omnes scientiæ considerant rerum essentias ab exsistentia præcisas. Solum dubium est utrum distinguantur secundum rem; quod sic solvitur, prætermissa essentia divina quæ specialiter in metaphysica exponetur :

Nulla essentia creata est realiter suum esse; ergo realiter distinguitur ab illo. Consequentia est evidens. Antecedens vero sic ostenditur : nulla potentia realis est realiter suus actus, seu idem cum actu quem recipit realiter; atqui essentia est potentia respectu exsistentiæ quam recipit, ut constat ex propria definitione essentiæ quæ dicitur : id cujus actus est esse; ergo essentia creata non est realiter sua exsistentia. Major est evidens; actus enim qui recipitur in potentia dependet realiter ab illa tanquam a causa materiali; ergo realiter distinguitur ab illa, quum idem nequeat a se ipso realiter pendere. Minor vero ex ipsa propria definitione essentiæ probata relinquitur, et insuper suadetur; quia si esse creaturæ non esset actus realiter receptus in essentia, sed identificatus cum illa, esset infinitum et illimitatum sicut esse ipsius Dei, siquidem careret omni limitativo tam materiali, quod est subjectum, per quod limitatur forma recepta, quam formali, quod est differentia quæ limitat gradum superiorem. Juxta principium enim quod S. Thomas perpetuo, tanquam certissimum inculcat actus multiplicatur et limitatur per potentiam in qua recipitur, a qua si sit liber, erit infinitus et unicus. Unde dixit

(contra gent. l. 1. c. 42) : esse abstractum et subsistens, seu quod idem est, exsistentia quæ non recipitur in potentia est unica et infinita. Sed exsistentia creaturæ non est unica, nec infinita; ergo recipitur in potentia; ergo distinguitur ab ipsa.

Addi potest ratio theologica : quæ separantur realiter distinguuntur; sed exsistentia in Christo separata est ab essentia Christi, scilicet humanitate; ergo realiter distinguuntur. Major patet; probatur minor : humanitas Christi non exsistit per exsistentiam creatam, sed per exsistentiam Verbi divini; ergo fuit realiter separata ab exsistentia sua, quemadmodum, ut dictum est supra, a sua hypostasi. Probatur antecedens auctoritate 6. synodi dicentis in epistola Sophronii : « Humanitas Christi in Verbo et non in seipsa habuit exsistentiam unam. » Hanc rationem fusius prosequuntur theologi in tractatu de incarnatione.

Determinatis quæ de metaphysica prælibanda erant ad intelligendum compositum naturale quod homo est, nunc hujus compositi scientiam, anthropologiam scilicet aggrediamur.

ANTROPOLOGIÆ

NOMEN, RES, METHODUS, DIVISIO.

Anthropologia idem sonat ac ratio de homine, seu scientia hominis. Homo definitur : animal rationale; id est compositum naturale constans materia signata, determinata scilicet secundum quantitatem et dispositiones prævias, et anima rationali, seu forma quæ est actus corporis physici organici potentia vitam habentis. In quantum corpus est materia signata, ad recipiendum animam prædisposita, dicitur habere vitam in potentia;

in quantum vero formam seu animam, tanquam materia aptata corpus recipit, ex tunc fit organicum et vivens actu.

Anthropologia est scientia proveniens ab observatione sive experientia et inductione. Interiora enim rerum, ut dictum est, non directe et immediate intuemur, sed per exteriora seu phænomena quæ sensibus externis sensuique intimo objiciuntur inductive perspecta habemus. Notandum est tamen quod experientia huic scientiæ sicut et aliis præbet occasionem, ita ut non sit ejus mensura; nam experientia sola, quum intra particularis et contingentis limites contineatur, scientiam, quæ principiis necessariis et universalibus fundatur, attingere nequit, quod opus peculiare est rationis vi propria experientiam transcendentis.

Per methodum igitur experimentalem simul et rationalem procedendum est ad investigationem naturæ humanæ; quam viam tenuere antiqui naturalistæ et omnes qui in decursu temporum consulte de homine philosophare conati sunt. Errorum innumerabilium, qui in hoc historiam philosophiæ pene adimplent, causa est quia investigatores aut incomplete, aut prave tum ex parte experientiæ, tum ex parte rationis methodo præfata usi sunt.

Aristoteles primus, ut fama est et monumentis constat, quæ de homine sensibus externis et sensu intimo innotescunt adæquate novit eaque sane per inductiones legitimas interpretatus est. Vestigia ejus, post Albertum Magnum, S. Thomas assecutus est, per lumen fidei et rationis suæ excellentiam, frequenter Stagiritam corrigens, complens aut in melius mutans. In quo notandum est quod Aristoteles et S. Thomas phænomena, ex quibus anthropologiæ theoriam sumpserunt, rata et omnibus nota habentes, neque enumerare neque describere curaverunt.

Recentiorum scepticismus et confusio opinionum hanc curam non amplius sinunt prætermittere, et ideo usus prævaluit apud psychologistas ad theoriam hominis procedere ab accurata phænomenorum enumeratione et descriptione. Hanc cautionem adhibere in animo magis est, quod nonnullis, ne dicam omnibus psychologistis temporis hujus, incompleta phænomenorum observatio causa fuit cur improbatis conclusionibus occurrerent.

Incipientes igitur a sensu intimo et perceptione externa ad sex classes irreductibiles omnia phænomena, in quibus se natura humana exhibet, reducenda esse ostendemus : vegetationis scilicet, cognitionis sensitivæ et intellectivæ, socialitatis, voluntatis et corruptionis a labe originali. Phænomena cognitionis, quæ sunt præcipua in quantum omnia alia in suo lumine comprehendunt et determinant, postmodum cum suis characteribus et legibus exponemus, simul ac phænomena socialitatis ut quamdam cognitionis humanæ conditionem. Exinde de signis, de sermone, de natura et origine idearum, de evidentia, certitudine et auctoritate testimonii, de fontibus et remediis errorum tractabitur, et hæc erit prima pars anthropologiæ. Deinceps cognoscendi facultatem tum sensitivam tum intellectivam, utramque cum suis secundariis potentiis determinabimus, et posthac agemus de phænomenis voluntariis et voluntate; quæ quidem secundam anthropologiæ partem constituent. Denuo anima ipsa in sua unitate et identitate, in sua cum corpore unione, in sua vita separata et immortali demonstrabitur ; et hæc erit anthropologiæ pars tertia et ultima. In tres igitur sectiones dividitur anthropologia : prima versatur in genere circa phænomena omnia quæ naturam humanam manifestant, et in particulari circa phænomena cognitionis ; in secunda tractatur de potentiis seu facultatibus animæ ; in tertia, de anima. Quoad cor-

pus stringemus tantum necessaria, nam psychologiam potius quam physiologiam intendimus.

SECTIO PRIMA.

De phænomenis quæ naturam humanam exhibent generaliter spectatis, et in particulari de phænomenis cognitionis.

Octo paragraphis sectio prima perficietur. In primo agetur de sensu intimo, perceptione externa et phænomenis anthropologicis in genere; in secundo, de cognitione in communi; in tertio, de natura cognitionis, de signis et sermone; in quarto, de peculiaribus characteribus idearum; in quinto, de triplici earum fonte, experientia scilicet, ratione et fide; in sexto, de diversis opinionibus circa ideas; in septimo, de fundamentis cognitionis, id est de motivis quibus nitimur ad veritatem legitime percipiendam et ponendam; in octavo, de fontibus et remediis errorum.

§ 1. *De sensu intimo, perceptione externa et phænomenis anthropologicis in genere.*

Experimentalis cognitio duplex est : alia percipiens quæ hominem intus afficiunt; alia, quæ in corpore suo et alienis apparent. Prior vocatur sensus intimus seu conscientia; posterior, perceptio externa.

1. De sensu intimo seu conscientia.

Homo sentit, vult, cogitat, et scit se sentire, velle, cogitare. Hæc notitia qua homo sibi perpetuo conscius est omnium quæ sentit, vult et cogitat, procedit a generali facultate cognoscendi cum qua identificatur et duos habet gradus : spontaneum scilicet et reflexum. Spontaneus intra limites cognitionis sensitivæ continetur, et est

quædam concomitatio mere experimentalis et practica cognitionis sensitivæ absque omni reflexione, nam sensus supra seipsum non reflectitur; et in hoc consistit sensus intimus animalium. Reflexus spontaneum perficit, et reperitur tantum in homine cujus vis intellectiva supra seipsam reflecti valet, et sic omnia quæ hominem afficiunt, tam ex parte sensus quam ex parte intellectus, reflexe novit.

Inter recentiores opinatores celeberrimus quidam asseruit intellectum humanum suam habere intuitionem spontaneam qua videt ens absolutum ut in se est. Sed hæc hypothesis gratuita et irrationabilis est; nam 1° nihil videt intellectus nisi quatenus per reflexionem sibi conscius est, et reflexio, quæ relationem semper importat, quamcumque absolutam cognitionem prorsus excludit; 2° quum a præfato opinatore quæsierunt adversarii ut enuntiaret quæ absolute in ente absoluto per intuitionem spontaneam videret, nihil positivum et concretum, sed tantum quædam negativa et abstracta proposuit, absolutum ut oppositum relativo connotantia.

Phsychologistæ hujus temporis conscientia tanquam methodo uti præsumpserunt, eamque vocaverunt observationem interiorem. Juxta ipsos enim ad libitum phænomena conscientiæ in ea revocamus, et ibi per eam contemplamur. Sed hoc omnino falsum est. Conscientia enim circa status suos præsentes tantum occupatur, et quum in ea tanquam speculator et observator homo se ponit in hoc statu se videt et nihil amplius. Transitorie igitur in conscientia perspiciuntur phænomena conscientiæ, et sedulæ observationi nonnisi in memoria quæ ea retinet objiciuntur. Inde est quod manifestationes naturæ humanæ historia generis humani in suis monumentis permanenter et certissime exhibet, ita ut suprema sit conscientiæ testis et psychologiæ verificatrix.

2. De perceptione externa.

Perceptio externa est intuitio exteriorum per sensus; quæ quidem essentialiter a conscientia non distinguitur, nam perceptio tam interna quam externa radicatur in intellectiva facultate, et in conscientia nobis apparet. Omnis enim perceptio supponit objectum perceptum et subjectum percipiens, et quum unamquamque non nisi per reflexionem et conscientiam novimus, perceptio reflexa importat cognitionem objecti percepti et subjecti percipientis, ideoque et perceptionis et objecti et subjecti simul conscientiam habemus. Si rosam ab extra percipio, simul conscius sum mei et rosæ; si vero actum per quem principium cogitans in se redit percipio, conscius sum duplicis respectus qui dividit eumdem suppositum in subjectum et in objectum perceptionis. Conscientia igitur et perceptio externa relative tantum differunt, in eo quod perceptio externa mihi exhibet relationes quas cum externis et alienis rebus habeo, et perceptio interna relationes in memetipso exsistentes prout principium cogitans subjectum simul et objectum reflexionis est. De perceptionis externæ conditionibus et redditibus agetur in sectione secunda quum facultatem cognitionis sensitivæ investigabimus.

3. De phænomenis anthropologicis in genere.

Phænomena anthropologica in genere omnes comprehendunt manifestationes, quæ naturam humanam in sua triplici vita, vegetativa scilicet, animali et rationali exhibent; quæ quidem, ut dictum est supra, in sex classes generales et irreductibiles distribuuntur : vegetativa, sensitiva, intellectualia, socialia, voluntaria, et ea quæ dicimus phænomena naturæ lapsæ.

1. Vegetativa sub sensu cadunt et triplicem præbent

differentiam : generationis, nutritionis et augmenti; qui effectus vitam plantarum eminenter in homine constituunt, et triplicis potentiæ causam important quæ non est forma particularis, sed virtus in anima seu forma hominis. Et quod ita res se habeat ex hoc apparet et inducitur quod, quum ens sit unum per formam, si homo plures haberet formas, non esset unum sed plura. In quantum ergo corpus vegetat, anima est actus ejus secundum virtutem suam vegetativam.

2. Sensitiva dicuntur omnes motus, impressiones, actiones et passiones quæ in anima accidunt ex sua cum corpore unione, eique sunt vel gratæ, vel ingratæ, vel indifferentes. Impressiones in corpore ab aliis corporibus provenientes vel dant tantum occasionem perceptionis externæ, ut communiter impressio colorum in oculis et sonuum in auribus, nam color et sonus non sunt plerumque sensiferi; vel percipiuntur ipsæ simul ac objectum ex quo procedunt, ut impressiones tactus, odoratus et gustus, quæ semper sunt sensiferæ. Phænomena sensitiva sive sint tantum conditiones perceptionis externorum, sive hoc præbeant et insuper sensifera inveniantur, cognitionem sensitivam constituunt quam consequitur appetitus sensitivus. Hanc communem habent differentiam istiusmodi phænomena, quod præ se ferunt characteres sensibilitatis, particularitatis, personalitatis et necessitatis, et sic discernuntur a vegetativis, quæ quatenus vegetativa non sentiuntur; ab intellectivis, quæ universalia respiciunt; a socialibus, per personalitatem; a voluntariis, per necessitudinem; a phænomenis naturæ lapsæ, quæ totum hominem afficiunt tum in anima, tum in corpore. In particulari resumentur hujusmodi phænomena prout exigent potentiæ cognitionis sensitivæ in secunda sectione explicandæ.

3. Intellectiva hoc peculiare habent quod abstrahunt

a materiâ et circa universalia et necessaria versantur; quæ quidem in tertio paragrapho fusius exponentur.

4. Socialia sunt ea per quæ societas humana apparet tanquam principium hominis individui, sive ratione originis, sive ratione alimenti, educationis et tutelæ quibus indiget ut adultus evadens sibimetipsi aliquatenus provideat. Alicujus societatis disciplinæ vestigia homo semper indelebilia retinet. Nutrix, mater, pater, præceptor, socii, omnes quorum influxum passus est, ei de suo communicaverunt, et quædam sic accepta cum alumno quasi idem fiunt, v. g. patrium idioma, et cultura, quæque fuerit, qua anima, ut ager ab agricola aratus et lætificatus, virium suarum notabile obtinuit incrementum. Quicumque igitur naturæ humanæ scientiam inquirens tanti momenti circumstantias negligeret, non posset non incidere in maximos errores.

Quæ quidem semper præcipua fuit causa cur a recto tramite veritatis declinaverunt psychologistæ rationalismo addicti, quorum fuit Cartesius. Quum enim ille summi ingenii philosophus ex anima sua radicitus ejicere suscepit omnia quæ per educationem ab aliis receperat, se rem non animadvertit impossibilem tentare. Si enim in dubium revocare præceptorum scientiam et opiniones ei omnino licuerat, num pariter intellectualis culturæ proventum exuere poterat? An ei fas erat non ponere phænomena socialia tanquam ab anima inseparabilia, quin prius ad primam pueritiam redux, idiomatis patrii immemor, omni incremento intellectuali ex educatione ab anima avulso, philosophare suis propriis viribus conatus esset? Hujus tentamenti insania demonstrat quod falsa et impossibilis habenda est omnis hypothesis quæ hominem a societate sejunctum ponit. Nulli enim hypothesi debetur vel minima consideratio quæ naturæ rerum simul ac factis contradicit. Talis est autem hypo-

thesis hominis sejuncti, nam, natura sua, homo est animal politicum, et de facto nullus exstitit unquam nec exsistere potest homo segregatus ab ortu et segregatus degens. Hanc positionem sibi nuperrime sumpsit pius quidam opinator qui, adversus immoderatos *traditionalistas*, ut ait, zelo accensus, dum vitium vitat in contrarium currit. Fallere enim laqueos rationalismi non minus necesse est quam traditionalismum temperare.

5. Voluntaria sunt ea quæ animam exhibent tanquam suorum actuum suarumque determinationum causam et dominam. In his enim videtur sui compos, deliberans, pro arbitrio eligens; et quum elegit actumque elicuit, sive bonum sive malum, illum sibi imputat et de eo gaudet vel mœret, in intimo sentiens quod facti rationem reddere sibi incumbit.

6. Phænomena, quæ statum naturæ lapsæ ostendunt, alia spectant corpus, alia animam. Quæ spectant animam solummodo hic attendemus; quæ quidem reducuntur ad quadruplex vulnus quod homo in suis naturalibus passus est quum peccatum originale sustulit ab eo dona supernaturalia, justitiam scilicet et gratiam sanctificantem. Quadruplex autem vulnus in anima est 1° ignorantia in intellectu; 2° malitia in voluntate; 3° concupiscentia in appetitu concupiscibili; 4° infirmitas in irascibili.

Inter theologos multi docent quod post peccatum originale et gratiæ amissionem, natura pura intacta remansit. Juxta ipsos enim peccatum originale est quid mere negativum, et in eo tantummodo consistit vulnus naturæ quod a donis supernaturalibus spoliata fuit, eamque nec alteratam in se nec minutam fuisse asserunt. Sed hoc contrarium manifeste apparet sententiæ S. Thomæ dicentis quod *peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis*

justitiæ (*prim. secund. quæst.* 82, art. 3, concl.); ibidem docet expresse quod peccatum originale *non est privatio pura, sed quidam habitus corruptus*, scilicet *languor naturæ* (art. 1, concl.); et iterum, quod natura corrupta *non potest totum bonum sibi connaturale, nisi sanetur auxilio medicinæ* (*quæst.* 109, art. 2, concl.). Corrumpitur enim pravis dispositionibus quibus proprium finem plerumque declinat, et quæ, clamante conscientia, antiquitus in istiusmodi adigiis prodierunt : « Nitimur in vetitum.— Video meliora proboque; deteriora sequor.» Ægra est igitur natura humana et in sola Dei omnipotentis manu sanabilis.

§ 2. *De cognitione in communi.*

Cognitio seu notitia quælibet, quatenus in mente humana, sensu intimo mediante, consideratur, nobis secum exhibet duos terminos inter quos posita jacet, quorum alter est subjectum cogitans, alter vero objectum cogitatum.

Omnis cognitio tum sui, tum subjecti et objecti, sejunctim simulque sumptorum, tum fundamenti, seu motivi quo nititur ratione spectari potest.

Ratione sui spectata cognitio duos gradus amplectitur, duobusve necessariis elementis tota conflatur. Quoad gradus, quum inferiorem obtinet, recipitur et passive tantum mentem afficit; ad superiorem vero evecta a mente active proponitur seu affirmatur. In gradu inferiore cognitio nominatur simplex apprehensio seu idea; in superiore, judicium. Sed quia naturaliter ad gradum a quo perficitur tendit, cognitio proprie dicta affirmationem includit, neque a judicio distinguitur.

Quoad elementa, componitur quidem sensu et signo; una sensu, multiplex signo, nobisque ea lege semet manifestans, ut signum prius appareat reveletque sensum.

Ratione subjecti a quo procedit cognitio est certa aut incerta, comprehensibilis aut incomprehensibilis, libera aut necessaria.

Ratione objecti a quo terminatur cognitio aut declarat quid res sit affirmando realem naturam objecti, et tunc objectum est finitum, cognitio vero realis; aut declarat quid res sit negando de ipsa quid non sit, et affirmando tantum ejus naturam metaphysicam, et tunc objectum est infinitum, et cognitio nominalis; aut intra rationis fines continetur objectum, aut rationis captum superat, et tunc prius naturalis, posterius vero supernaturalis, id est mysterium divinitus revelatum, dicitur cognitio; quatenus tandem objectum est aliquid particulare vel universale, cognitio est universalis vel particularis.

Ratione fundamenti quo nititur, si objectum est visibile et per se notum, cognitio evidentia primaria nititur, et tunc est directa intuitio objecti absque medio quolibet; si objectum est de invisibilibus, aut intra aut supra naturæ vires locum habet; si prius, aut objectum innotescit signo sibi naturaliter conjuncto, ut phænomena substantiæ, et tum reducitur cognitio ad fidem naturalem necessariam quum objectum est de conditionibus vitæ corporeæ, ad fidem vero liberam quum de conditionibus vitæ moralis agitur; aut objectum declaratur a teste, voluntate prædito, et tunc ad fidem liberam majus minusve probabilem, pro fiducia quam sibi testis merito vindicat, cognitio pertinet; si posterius, id est si objectum invisibile rationis captum superat, aut signo ordinem naturæ transcendenti, aut testimonio humano innotescit, et tunc fides supernaturalis dicitur, sua habens credibilitatis motiva plenamque libertatem.

§ 3. *De natura cognitionis, de signis et sermone.*

In omni cognitione duæ naturæ reperiuntur, natura

scilicet communis qua universales cujuslibet cognitionis intelligimus conditiones, et natura peculiaris, id est rationes dotesque variæ variarum affirmationum quæ singulæ singulas efficiunt cogitationes.

Natura communis de qua agitur in eo sita est, ut omnis cognitio affirmatione, sensu et signo constet.

Signum duplex est; aliud naturale et spontaneum, aliud reflexum et artificiale. Signa naturalia sunt omnia phænomena ope quorum omni cognoscenti per sensum tantum, aut per sensum et intellectum, entia manifestantur; signum reflexum et artificiale est propositio. Priora, omnibus animalibus communia, cognitioni sensitivæ inserviunt; posterius soli homini competit et cognitionis intellectivæ instrumentum est.

Quum in gradu inferiore, ut dictum est, cognitio a mente recipiatur et tunc inchoata possit tantum haberi, in gradu superiore constituendam esse patet, ac proinde affirmationem includere; in hoc igitur nullatenus judicium et cognitio inter se differunt. Quapropter idea quælibet triplex judicii elementum, nempe subjectum, attributum et copulam implicat, eaque per modum resolutionis facillime semper indicantur. Quia vero cognitio, seu judicium, seu affirmatio, nam hæc omnia idem significant, in exsistentiam realem aut possibilem cadit, ex elementis affirmationis habemus exsistentiæ cujuslibet elementa, id est suppositum, phænomena et inhærentiam seu vinculum quo phænomena supposito inhærent. Hæc de affirmatione quatenus ad communem idearum naturam pertinet.

Quoad sensum et signum, utroque omnis affirmatio necessario constat. Cujuscumque enim entis ratio seu natura adest necessario in omnibus entis hujus operationibus, ibique declaratur tot notis distinctis quot primariis compositum est elementis; unde effatum supra rela-

tum : « operari sequitur ad esse eique proportionatur. » Atqui hominis natura, anima et corpore, forma et materia composita est, ideoque intellectus humanus operari nequit, quin natura cujus est facultas in actu tota prodeat, et sic actus istiusmodi notis mutuis animæ et corporis, id est sensu et signo constat. Ubi notandum est quod intellectus etiamsi absque organo corporeo sibi species universales efformet, ut infra ostendetur, neque eas reflexe considerare, neque uti illis, sive secum, sive cum aliis ratiocinetur, nisi ope signorum ullo modo potest. Scientia igitur initium sumit ab intellectuali operatione omnino materiam excludente, sed initium istud inane necessario remaneret, nisi discursu, id est signis et sermone perficeretur.

Perinde ac in ente suppositum, phænomena et inhærentia, ita in idea entis hujus triplicitatis notio, et in signo notatio triplex, nempe substantivum, adjectivum et verbum. Ex hoc sequitur humanum sermonem nec a substantivo, nec ab adjectivo, nec a verbo, sejunctim sumptis, incipere potuisse, nam pars quælibet non antecedit totum ad cujus rationem attinet, sed ut totum, una cum suis partibus, sive potentia sive actu, detur necesse est. Unde concludimus sermonem humanum a propositione incipere; quod vetustissimarum linguarum monumentis constat, ex quibus hebræa in qua radices præcipuæ sunt verba attributiva quorum forma simplicior est tertia persona præteriti; quæ quidem est synthetica propositio, vera imago totius entis et totius vitæ. Sed hæc sola esset inutilis et inintelligibilis nisi aliæ simul darentur, in quibus propositio est analytica, nam pronominibus primæ et secundæ personæ radix afficitur. De cætero, quæcumque sint acceptiones vocum, quamvis sæpe accidat in vetustioribus linguis, quod eadem vox multa munera impleat, attamen nullus est ser-

mo, exceptis vernaculis et corruptis idiomatibus, in quo non sub certis signis perfecte exsistat analytica propositio; non equidem, ut exigit, ad suas objectiones conficiendas, traditionalismi immoderati adversarius præfatus, ita ut quædam voces sint tantum verba, aliæ adjectiva tantum aut substantiva, sed in eo sensu quod propositionis analyticæ partes exprimentur signis substantivo, verbo et adjectivo æquivalentibus.

Nunc quærendum est utrum homines naturaliter propositionem habeant, an istiusmodi signum humana aut divina pendeat institutione? Ut tam gravis tantique momenti quæstio plane solvatur, sermonem et ideo propositionem, humani commercii nostrique intellectus necessarium esse instrumentum ostendere satis erit.

Quandoquidem societas adeo humanæ naturæ competit, ut, omni civili communitate sublata, hominis exsistentia nec stare, nec concipi ullo modo possit; quumque aliunde humana reflexio esse nequeat nisi sermonis ope, ut naturaliter confabulentur homines, aut divinitus institutum sermonem habeant oportet. Si prius, in universo orbe, non tantum labii unius essent homines, sed etiam nulla ad sermocinandum indigerent disciplina. Atqui hæc duo falsa sunt, sicque patet humanum sermonem ex institutione divina procedere.

Conceditur equidem ab antitraditionalista quod de facto ita res se habeat, et quod Deus, scriptura sacra attestante, hominem adultum et peculiari sermone, sive infusione, sive alio quocumque modo, edoctum creaverit. Sed hypothesim hominis sejuncti affert, ut possit quæ valeat homo solus mensurare, et sic rationalismo tribuere quæ sua sunt. Sed hæc ipsa hypothesis, ut ostensum est, tanquam commentitium et insulsum rationalismi figmentum, rejicienda est, simul enim et naturæ rerum et factis contradicit, ideoque evidenter inexplanabilis est.

Quæ narrantur de quibusdam silvaticis hominibus a pueritia commercio civili penitus orbatis, ut casus debitam explorationem subterfugientes exindeque ullius neque considerationis, neque consequentiæ reputanda sunt. Quantum ad surdos mutos, de statu eorum intellectuali constat quod disciplinam humanam accipiunt, et quod de cognitione sensitiva ad intellectivam se assurgere valent juxta mensuram culturæ a loquentibus receptæ, mediante sermone scripto vel gesticulato ab ipsis loquentibus invento. Quamdiu syntaxim propositionis ignorant, et mediis artificialibus ad abstracta significanda necessariis indigent, habent equidem ideas sensitivas, empiriceque ratiocinantur unum ab alio inferentes, sed aut acquirere aut invenire scientiam omnino sunt impares. Cognitionis autem humanæ hoc proprium est quod sit intellectiva et rationem scientiæ habeat. Et quia scientia procedit a reflexione, et reflexio, ut necessario instrumento, sermone utitur, sermo, qui ipse est scientifica creatio, ab hominibus non est inventus, sed traditur a Deo. Societatem humanam et omnia ei necessaria, inter quæ sermo tanti est momenti, a Deo esse sic ostendit S. Thomas :

« Naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam ; quia ea quæ sunt in potentia non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutæ sunt non solum ut in se ipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim alios

posset instruere et gubernare. » (*Sum. th.* 1. *p. q.* 94. *art.* 5. *conc.*)

§ 4. *De peculiaribus characteribus idearum.*

Idearum characteres proprii nunc determinandi sunt, ut aperiatur via ad originem earum investigandam.

1. Cognitiones seu ideæ sunt sensitivæ, particulares, contingentes, vel intellectivæ, universales, necessariæ; rursus, sunt vel reales vel nominales; vel comprehensibiles vel incomprehensibiles.

Cognitio est sensitiva, particularis et contingens quum ejus objectum sub sensu cadit, hic et nunc individuatum et ratione contingentiæ notatum, scilicet ad exsistentiam vel non-exsistentiam indifferenter se habens.

Cognitio, intellectiva, universalis et necessaria reputatur quando objectum ab omni materia abstractum, universale et necessarium exhibet. Hujusmodi sunt omnes rerum creatarum essentiæ seu naturæ, si attendantur ut modi secundum quos essentiam divinam imitari possunt creaturæ, quod, ut supra dictum est, omnis creaturæ, tum in rerum naturæ positæ, tum mere possibilis, ratio est. Quod enim in qualibet creatura ad ejus exsistentiam actualem pertinet, individuum est et contingens; sed ejus essentia est 1° aliquid universale, utpote idea ab omni materia abstrahens et per materiam individuari et multiplicari apta; 2° aliquid necessarium, nam modi secundum quos creaturæ imitari possunt divinam essentiam sunt respectus natura sua ab æterno determinati et prorsus immutabiles.

De universalibus, logico modo sumptis, in prædicabilibus tractatum est. Nunc breviter de universalibus in essendo, quæstio solvenda est. Tres perhibentur, apud cujusque temporis philosophos, de universalibus in

essendo sententiæ, quæ quidem a doctoribus mediæ ætatis vocatæ sunt : realismus, nominalismus et conceptualismus. In hoc consistit realismus quod ponantur universalia a parte rei, id est, propriam et separatam in se ipsis habentia realitatem; et hæc fuit apud veteres positio Platonis, quam suo modo docuerunt S. Anselmus, Guillelmus e Campellis, S. Bonaventura, et inter recentiores nonnulli. Quod quidem falsum ex eo solo apparet quod si universalia sic exsisterent, vera essent entia individua omni universalitate destituta. Nominalismus e contrario singularibus tantum exsistentiam tribuit et universalia meros *flatus vocis* esse affirmat. Hanc opinionem tenuere omnes antiqui materialistæ, in media ætate Roscellinus, nostris temporibus Hegelius et ejus schola cujus nominalismus in atheismum undique recidit. Conceptualismus, cujus Abelardus inventor fuit, universalia nihil aliud esse asserit quam respectus fictitii seu logici conceptus humanæ intelligentiæ ; unde nulla fundamentalis differentia invenitur nominalistas inter et conceptualistas, quum apud utrosque universalia omni realitate destituantur.

S. Thomas autem, quamvis harum trium opinionum sequaces sibi vindicare ejus auctoritatem vicissim tentaverint, nec realista, nec nominalista, nec etiam conceptualista merito dici potest. Ex innumeris enim locis S. Doctoris colligi possunt multa argumenta hujus propositionis quam in Summa theologica (1. p. q. 15, art. 3) sic ponit : « Ideæ sunt rationes in mente divina exsistentes. » Juxta ipsius mentem, universalia seu rerum essentiæ, in Deo sunt ideæ æternæ, quas in sua essentia videt tanquam, ut dictum est, totidem modos secundum quos divina essentia imitabilis est. Imperfectæ illæ similitudines in hoc a perfecta Dei imagine, seu Verbo differunt, quod Verbum est respectus realis in se et hypo-

staticus, universalia autem sunt tantum respectus intelligibiles. Unde naturæ communes sic consideratæ triplex habent fundamentum : 1° in divina essentia, in quantum creaturis imitabilis est; 2° in ipsis creaturis, in quibus sub principiis individuantibus contrahuntur; 3° in anima humana, ubi, ut infra ostendetur, sunt species seu formæ intelligibiles quibus actuatur intellectus patiens.

Cognitio realis (gallice *positive*), circa reales exsistentias versatur easque manifestat dicendo quid sint. Ita cognosci potest finitum quodlibet. Cognitio nominalis (gallice *négative*) attributa logica entis infiniti, ut sic, nominibus negationem includentibus declarat, uti quum affirmamus Deum esse infinitum, æternum, immensum, incomprehensibilem. Infiniti quidem cognitionem realem habere possumus, sed istiusmodi cognitio in eo consistit quod nobis innotescant 1° exsistentia infiniti; 2° essentia ejus metaphysica juxta quam infinitum definitur « id quod nihil majus aut perfectius excogitari potest, » et rursus, « id quod omnes entis gradus possidet, et cui hilum addi est omnino impossibile; » 3° omnia consectaria quæ de isto fonte logice fluunt. Quod attinet ad essentiam realem et proprie dictam infiniti, directe nullo modo nostrum est illam attingere. Sub eo respectu infinitum est objectum fidei, intellectui humano incomprehensibile, quapropter nominalem vocavimus cognitionem infiniti in abstracto.

E dictis clare patet quod si scientiæ quam infinitum habet de seipso, veritates quædam nobis proponantur per modum revelationis, erunt nobis cognitiones incomprehensibiles, sive mysteria; quam quidem rationem habet cognitio cujuscumque relationis inter finitum et infinitum, ut fere omnia veræ religionis dogmata, nam ex parte infiniti istæ relationes sunt necessario quoad nos mysteria incomprehensibilia. Quod quidem accurate perpendendum est ut ab impossibilibus et periculosissi-

mis explicationibus sedulo caveamus. — Cognitioni comprehensibili manifestum est infinitum in abstracto omneque finitum competere.

§ 5. *De triplici fonte idearum, experientia scilicet, ratione et fide.*

Aperienda nunc est triplex omnis nostræ cognitionis origo, experientia scilicet, ratio et fides.

Experientia duplex est. Quippe quæ nihil aliud est præter ipsam cognoscendi facultatem, hinc mundum corporeum, quinque sensibus mediantibus; illinc, ope conscientiæ, phænomena nobis animam nostram revelantia, percipientem.

Ad duplicem experientiam attinent res omnes quas videre valemus tam in mundo corporeo quam in conscientia. Sed non tantum res videmus; perspicimus etiam naturas, leges, relationes quæ rebus implicantur, et hoc est rationis munus.

Objecta particularia, et in illis solas qualitates exteriores attingit experientia. Ratio cognoscit proportiones, relationes, rationem causæ, effectus, entis, corporis, spiritus, et alia hujusmodi universalia. In isto primo gradu dicitur intellectus quasi « intus legens, » quod interius penetrat usque ad veritatem quæ est intima proprietas omnis entis. In gradu inferiori ratio est vis per quam unum inferimus de alio, ut dum quis ex exteriori vultus dejectione infert latentem animi tristitiam; ex turbato pulsu infert cordis languorem.

Elementa visibilia cognitionis nostræ, tum rationis, tum experientiæ sunt objectum. Elementa hujusce invisibilia, quippe quæ indirecte nobis innotescunt, sunt objecta fidei. Ratio experientiaque, hæc immediate tantum, illa mediate aut immediate, evidentia perceptionis nituntur. In testium auctoritate fides insidet.

Itaque cujuscumque generis species seu phænomena, videt experientia, et per hos testes credimus rem invisibilem, id est substantiam quæ talia sustinet. Aliunde ratio et videre et intelligere valet omnes de finito seu naturali ordine veritates; quod autem ad ordinem entis infiniti naturamque transcendentis spectat, nil hos ultra limites inquirendum est : 1° cognoscit et demonstrat realem exsistentiam infiniti; 2° intelligit definitque naturam ejus in abstracto; 3° videt naturam ejus realem seponendam esse tanquam locum præbentem incomprehensibilibus mysteriis.

Præterea animadvertit ratio leges relationum, in quibus pro sua parte homo implicatur, pendere a relatione finitum inter et infinitum, Deum inter et hominem. Clare percipit relationem ultimam seu realem hominem inter et Deum, utriusque natura reali fundari, ideoque ut ponat revelationem divinam divinitus interpretatam, arcanum objectum fidei humanæ, necessario cogitur; hæc duo enim certissima sunt : homo debet hanc relationem distincte cognoscere, ut suæ vitæ legem et normam; aliunde tamen relatio præfata est, pro maxima sua parte, mysterium quod per modum fidei ex sola revelatione divina accipiendum est.

Inter omnes cognoscitivas potentias quibus mens humana pollet, tanquam eorum nobilissima longe eminet ratio. Has omnes regina ancillas habet. Sola verum intelligit, ac proinde se ipsam suosque limites apprime novit; sola potest experientiæ virtutem ponderare, veritates quas includit ista percipere, illas interpretari logiceque fœcundare, veritatum ad fidem pertinentium naturam statuere, varia etiam testimoniorum genera quibus opiniones ejus et stabiliendæ et gubernandæ sunt.

Et de hoc nemo seipsum fallat; fides est homini ne-

cessaria æque ac ratio et experientia. Sine fide, pro nihilo reputaremus et substantiam, id est entis cujuslibet fundamentum; et infinitum reale, id scilicet defectu cujus idea infiniti esset mera abstractio; et relationem realem Deum inter et hominem, relationem vere hominis unicam legem, quippe quæ unica est de sanctione cujus habeamus pignus certum in triplici charactere sub quo nobis revelat Deum, nempe tanquam legislatorem, testem et judicem.

Quæ fatalis quantum ad nostræ corporeæ exsistentiæ conditiones, fides libera est erga conditiones vitæ moralis, et intra officiorum terminos.

Quid enim insignius excogitari potest? Homo speculative profiteri valuit dubium plenissimum erga res tam spirituales quam corporeas; valuit in hoc ad doctrinam devenire quæ vocatur *nihilismum* (vide infra), quæ doctrina convenientior reputata est, quam quælibet alia, naturæ ideis adscriptæ a fere omnibus philosophis tum Cartesium, tum Baconem sequentibus (systema ideæ repræsentativæ); sed quum de speculatione ad agendum transire oportuit, cogitatio humana contra semet pugnavit : dubium de natura spirituali perseveravit, dum de exsistentia corporum prorsus impossibile fuit.

Opinatores non defuere, qui de exsistentia corporum speculative dubitaverunt. Attamen non vitam egerunt quasi corpora inanes esse umbras existimantes. Alii contra et in omni loco, et in omni tempore, negarunt animæ spiritualis exsistentiam, verbis parem vitam agentes.

Fidei tamen nostræ rationes ex utraque parte æquivalent. Videmus corporea phænomena et eadem claritate phænomena spiritualia cogitationum nostrarum. Testimonia sunt plane æquipollentia. Qui fit igitur ut nullatenus substantiæ corporeæ nobis hujusmodi phæ-

nomenis manifestatæ, fidem nostram recusare queamus, dum illam substantiæ, phænomenis spiritualibus revelatæ, ad nutum denegamus? Unde repetenda sit ista discrepantia?

Homo videt aut credit. Extra res et physice et intellectualiter positus, videt phænomena et credit substantias; extra seipsum intellectualiter, non alio modo se cognoscit quam in actu et per suas manifestationes. Exsistentia omnis quæ sub nostram perceptionem cadit, nobis datur tanquam sphæra plena, cujus superficies et centrum et radium ejus includit. Videmus superficiem seu attributum, in qua omnes nobis res apparent, sed nec centrum nec radium videmus, id est nec substantiam, nec vinculum vitæ substantiam inter et phænomena; utriusque realem exsistentiam credimus, phænomenis testantibus.

Exinde sequitur mentem humanam constitutam esse in generali quodam systemate revelationum quod fidei necessitatem implicat. Omnia agimus, quantum ad exsistentias hujus mundi reapse consideratas, videndo testimonia et res testificatas credendo. Ideo per fidem solam ad hujus orbis invisibilia alligamur; quæ quidem sola est quasi nodus intimus et centrum vitæ nostræ, ac proinde accuratissime locutus est Apostolus dicens: « Fides est substantia rerum sperandarum; argumentum invisibilium. »

Vita autem duplex est. Et quia vita corporea, in homine, conditio est vitæ moralis; insuper quia nihil in priorem homo valet, nisi ut illam pro modulo conservet, dum vocatur, sin minus ad producendum solus posteriorem (nam gratia Dei cum eo) saltem ut efficienter ad hoc concurrat; quia demum ei si liceret non credere substantias, queis nititur mundus corporeus, vitam physicam et ideo moralem vivere nequiret; quemadmodum

si dubium ejus de fundamentis mundi spiritualis prorsus impediretur, vita moralis, quæ in officiis libere et acceptandis et exsequendis tota est, rursum impossibilis esset, oportuit ut natura sua homo ad credenda corpora cogeretur, et liber erga spiritualia maneret.

Sunt igitur experientia, ratio et fides cognitionis humanæ fons triplex; quæ quidem cognitio si in toto suo objecto consideratur, quod est vita in suis gradibus et conditionibus, unum præbet systema quod experientia et ratio inchoant, et fides adimplet : experientia et ratio, alia cernens oculo corporeo, alia in intellectuali lumine contemplans interpretansque mundum visibilium cujus conscientia humana centrum est; fides, credens mundum invisibilium cujus centrum est Deus.

Cum autem visibilia invisibilium quamdam incipiant revelationem, si homo debet credere, debet etiam testimonia ponderare. Itaque omnibus quæ sub perceptione cadunt attente examinatis, quum obversa fronte adducimur ad quæstiones necessario solvendas, et nullatenus mundo visibili ad hoc uti possumus, revelationis a Deo factæ necessitatem videntes, in ea statim distinguimus partem visibilem, partemque invisibilem, quarum prior nihil aliud est præter motiva quæ animam inclinant ad credendum, posterior vero amplectitur mysteria fidei; prior jura, posterior obligationes nostras componens.

Philosophia, latissime sumpta, est scientia omnis quam mundo visibilium logice expromere valemus, ut ponatur, cum suis indiciis ad rei naturam pertinentibus, problema relationis universalis omnia continentis, in eoque determinentur quæstiones de origine, natura et destinatione generis humani, quarum aliæ a nobis solvendæ sunt, aliæ vero revelationi divinæ reservandæ.

§ 6. *De diversis opinionibus circa ideas.*

Tres diversæ solutiones de ideis apud antiquos propositæ sunt; quarum una, ad scholæ Italicæ principem referenda, Pythagoram scilicet, ultimam in Platone formam habuit, et hæc est idealismus; alia vero a Democrito, inter Thaletis successores, inducta, sensualismus vocatur; tertia, quam mediam inter illas Aristoteles posuit, quum debitam rationi et experientiæ partem tribuere voluit. Quæ quidem tres positiones diversis temporibus redierunt, celeberrimis disputationibus illustratæ, earumque vicibus signari possunt variæ philosophicarum doctrinarum evolutiones. Etenim in medio ævo, quum iterum floruere philosophiæ studia, rursus in lucem eædem tres apparuere solutiones : prima apud realistas; secunda apud nominalistas; tertia, primo sub falsa et prava specie apud conceptualistas usurpata, a S. Thoma resumpta, legitime tandem et inconcusse per eum constituta fuit. Nostris vero temporibus, inter tenebras per pseudo-reformationem in mentibus diffusas, surrexerunt novatores qui, medii ævi ignari æque ac contemptores (novatorum enim ea est conditio ut ab eis absit scientia a decessoribus tradita), antiquæ philosophiæ circulum a novo instaurare inscii cœperunt. Cartesius, dum doctrinam invenire præsumeret, idealismum tantum resuscitavit; sensualismum vero Baconius, Cartesii fere coætaneus. Medium autem inter has extremas positiones, varia necnon et infelici fortuna, tenere tentaverunt Leibnitzius, Kantius, pantheistæ germani et cum iis recentiores eclectici; quorum systemata a scopo aberrant, quum alia in idealismum, alia in sensualismum, alia in pantheisticam confusionem diversis viis recidant. Revertendum est igitur ad S. Thomæ solutionem, quæ, quum

sola vera sit, et nos ab illis erroribus tutos et incolumes præstat, et vim affert ut eorum sectatores facile confutari possint.

Videamus nunc tum in suis formis, tum in suis causis solutiones erroneas.

Omnis de cognitione speculatio, tam apud antiquos quam apud recentiores, suscepta est in lumine istius principii animis omnium, ut ait S. Thomas, naturaliter inditi : « Simile simili cognoscitur; » quod quidem diversimode interpretatum est.

Antiqui naturales, sensualismo addicti, nihil nisi corporeum admittentes, docebant formam cogniti esse in cognoscente eo modo quo est in re cognita. Et ideo ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus; ita tamen ut, qui omnia ad unicum principium reducebant sive ignem, sive aquam, sive aerem, posuerint animam esse de natura sive ignis, sive aquæ, sive aeris. Empedocles autem qui asseruit quatuor esse materialia rerum elementa, scilicet ignis, aqua, aer, terra, et duo moventia, nempe amor et litis, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, quum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum. — Inter innumerabilia inconvenientia quæ secum trahit hæc opinio, notare sufficiat quod si oporteret rem cognitam, materialiter in cognoscente exsistere, nulla ratio est quare res quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione careant. Si enim anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret.

Plato, idealistarum facile princeps, posuit, post Anaxagoram, immaterialem intellectum de cujus genere est anima, et docuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistere, sicut forma hominis quam nominabat

per se hominem, et formam vel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis. Has ergo formas separatas et mundum quemdam archetypum efficientes, ponebat participari et ab anima nostra, quæ eas, ante suam cum corpore unionem, contemplaverat, et a materia corporali; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum, ut, sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis ut quasdam earum similitudines, ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis in animam ante vitam præsentem effluxis; quas quidem anima per reminiscentiam in semetipsa reperiebat, quum degens in corpore, per corporis fenestras videbat in formis sensibilium imaginem imperfectam idearum. Et hæc est Platonis ideologia, de qua notandum est quod adeo parum accurate ab ipso exposita sit, ut ex operibus suis æque prope demonstrari possit quod ideas typicas in intellectu divino posuit, et quod eas, ut dictum est et nobis certius apparet, tanquam entitates separatas et inter se mundum archetypum componentes, intellexit.

Pullulat erroribus hæc hypothesis, quorum radix in eo consistit quod Plato cum antiquis naturalibus æstimabat formam cogniti esse in cognoscente eo modo quo est in cognito. Isti enim, ut intra perceptionem ex sensibus philosophantes, corpora exteriora per animam cognosci asserebant quia anima est corpus omnium corporum rationem participans; Plato autem considerans quod formæ seu naturæ sensibilium cognitorum sunt in intel-

lectu universaliter, immaterialiter et immobiliter, ex eo conclusit quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere, universaliter scilicet, immaterialiter et immobiliter; quod quidem sua est de ideis positio. Et quia scientia est tantum per ideas, exinde sequitur quod a scientiis excluderetur cognitio motus et materiæ quod est proprium scientiæ naturalis, et demonstratio per causas moventes et, ratione instrumenti, materiales. Derisibile videtur, addit S. Thomas, ut, dum rerum, quæ nobis manifestæ sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse earum substantiæ, quum ab ipsis absolute secundum esse differant.

Democritus in hoc corrigere voluit antiquos naturales quod asseruit res corporeas indesinenter emittere species seu imagines ad similitudinem suam, quæ per sensuum januam intrantes cognitionem in homine generabant. Sed hæc positio, sicut quodcumque sensualistarum systema, in singularibus humanam cognitionem coarctat, tollitque radicaliter ab ea universales conceptus quos de facto intellectus format et habet.

Inter recentiorum de ideis opiniones, præcipuas operæ pretium est breviter resumere.

Cartesius posuit innatas ideas infiniti, perfecti, et omnes istiusmodi notiones quæ experientiam transcendunt, et ideo universale quodcumque. Platonis errori hunc peculiarem addidit errorem Cartesius, scilicet intelligere esse de essentia animæ; quod si esset, anima necessario et indesinenter, etiam in embryonibus et in syncopizantibus, actu intelligeret. Et quia intelligere nequit anima quin suæ intellectionis conscientiam habeat, exinde sequeretur quod anima vitam haberet propriam, nunquam deficientem, nec in utero, nec in gravissimo somno, nec in omnium sensuum deliquio; quod falsum esse constat.

Præterea, si ideæ infiniti et perfecti essent innatæ, ideæ quoque finiti et imperfecti innatæ essent, nam scientia contrariorum una est. Falsum posterius, ergo et prius. De cætero, plane certum est quod ens finitum, hoc vel illud, quod experientia hic et nunc exhibet, per ipsam, non in sua ratione, nec in respectu quod cum infinito habet, videtur; sed statim ut sub experientia cadit, intellectus in eo perspicit rationem finiti, quæ quidem immediate ponit infinitum ut alterum relationis oppositæ terminum. Et similiter in finito quolibet sensibus obvio, intellectus videt rationem contingentiæ et simul rationem entis necessarii; rationem imperfecti et simul rationem perfecti. Hæc enim ratio, per respectum quem habent ad invicem, contraria simul determinat. Non est igitur necesse innatas adducere ideas ut præsentia notionum universalium in anima explicetur, nam ex unoquoque singulari sensu percepto, intellectus abstrahit et naturam et causam, et rationes omnes hujus singularis, id est notiones universales de quibus agitur.

Malebranchius, Cartesii discipulus, ideas esse innatas non docuit, sed in melius mutasse doctrinam magistri existimavit, dicendo quod mens humana ideas in Deo videt, dum sensus videt in mundo physico formas corporeas. Ut hæc legitima esset assertio, necesse foret ut mens videret non solum ideam sed etiam Deum, quemadmodum sensus non solum videt triangulum hoc vel illud, sed etiam tabellam in quo depingitur. Quum enim percipio Socratem oculo corporeo, et in Socrate naturam humanam oculo intellectuali, patet quod undecumque vera est ista affirmatio : « video naturam humanam in Socrate. » Quum autem dico : « video naturam humanam, vel aliam quamlibet, in Deo, » unde hoc scire possum si Deum non videam? Sed respondet idealista : intueri ideam æternam, hoc est videre Deum qui est

substantia hujusmodi idearum; et in hoc apparet opinionis præfatæ et similium error, qui consistit in ea Platoni et antiquis naturalibus communi sententia, scilicet quod necesse est formam cogniti esse in cognoscente ut in cognito; sed e contra, forma cogniti non potest esse in cognoscente nisi juxta modum et mensuram cognoscentis. Fatemur equidem quod si mens humana ideam infiniti in toto suo ambitu, et tota sua positiva realitate conciperet, Deum videret et insuper omnes modos secundum quos essentia ejus a creaturis imitabilis est, id est essentiam Dei et omnes alias essentias. Sed quasdam videmus naturas seu essentias, et tamen essentiam Dei non perspectam habemus; ergo in Deo illas non videmus. Omnes ideas videmus in anima nostra ubi rationem universalitatis induunt per abstractionem a materia; et in singularibus, quorum sunt essentiæ, materialiter individuatas. Quantum ad infiniti ideam, ostensum est supra quod negative tantum ponitur in intellectu, et positive in fide.

Leibnitzius dixit omnem substantiam, id est, juxta ipsum, omnem monadem suo modo totius entium universitatis esse repræsentativam. Unaquæque igitur monas conscia sui ipsius omnes in se continet ideas; quæ quidem involutæ et obscuræ, evolvuntur in decursu vitæ præsentis juxta mensuram cuique monadi præfixam ex lege quam vocat harmoniam præstitutam. Recidit ista sententia, ut patet, in commune vitium ideæ innatæ.

Juxta Kantium ideæ sunt in intellectu ut formæ vacuæ cogitationis in quibus recipitur et ad unitatem reducitur copia sensibilium ab experientia proveniens. Sic, ex ipso, mundus physicus est mera pluralitas, cujus varia elementa nec componuntur, nec ordinantur, nec speciem induunt, nisi in formis intellectus in quas per experientiam fluunt, ita ut arbor, equus, rosa, hirundo

et omnia corporea, suam quidem materiam habent extra intellectum, sed in eo tantum individualitatem et unitatem.

Sensualistarum recentiorum opiniones prorsus inutile est seorsim examinare. In hoc conveniunt quod e sensibus per comparationem ideas universales effici contendunt, et sic eas reipsa, quamvis diffiteantur, negant; nam, quum illæ notiones, quas universales prædicant, in certo quodam experimentorum numero fundentur, particulare non transcendunt, quum e contra ideæ proprie universales in se metaphysice omnia ejusdem generis particularia possibilia continent, quæ sunt numero infinita, ac proinde nunquam experientia attingi possunt. Qui quidem defectus nimius est quam ut in sensualistarum ideologia diutius hærere opus sit.

Ex temporibus Cartesii et Baconii, inter idealistas et sensualistas gravissima mota est controversia quæ initium et occasionem sumit ex eo quod utrique considerabant ideam tanquam objectum immediatum perceptionis. In hoc enim concordes erant quod anima non res ipsas cognoscit, sed tantum rerum ideas, sive sint species intelligibiles, sive sensibiles, quas ideo repræsentativas nominabant. Ponentes igitur hujusmodi ideam ut objectum directe cognitionem terminans, per hanc viam logice devenerunt ad consequentias valde insignes. Berkeleius ex sensualismo Baconii et Lockii in purum idealismum recidit, sic argumentans : ideas percipimus, corpora vero non; ergo cognitio exhibet tantum exsistentiam subjecti cognoscentis, id est animæ, et objecti cogniti, idearum scilicet; ergo anima et ideæ tantum exsistunt, corpora vero non. Humius argumentum Berkelei perficiens sic ursit : animam non aliter percipimus quam corpus; videmus tantum ideas quas utrorumque repræsentativas gratuito asserimus. Quomodo enim, rebus

omnino ignoratis, earum imagines agnoscere possibile esset? ergo nihil exsistit præter ideas. Et hoc est nihilismum, quod quidem fuit, ut dictum est supra, logica proles ideæ repræsentativæ prout ab idealistis et a sensualistis communiter intelligebatur.

Arnoldus et Reidius ideam repræsentativam repudiaverunt, ea præsertim ratione quod talium phantasmatum nullatenus, in operationibus intellectualibus, mens sibi conscia foret. Juxta ipsos, phænomena rerum exteriorum anima per sensus videt, et in hoc eorum vera est sententia. Sed Reidius, tantum abhorrebat ab idea repræsentativa quod eo devenerit ut memoriam ipsam repræsentatione indigere negaverit. De qua facultate necnon et imaginatione, doctrinæ reidianæ ultimus hæres, Guillelmus Hamilton, magistri sui errores reparavit, quum eas facultates necessario phantasmatibus uti agnoverit. Attamen, quum mens intelligit rem absentem, speciei inconscia est, quemadmodum quum præsentem intelligit; et sic fundamento positionis eorum remoto, admittendæ sunt species, re præsente, sicut et absente, dummodo non consideretur species, sive idea repræsentativa, ut objectum quod intelligitur, sed ut medium per quod cognitio suum proprium objectum attingit. Quod quidem S. Thomas formaliter docet de speciebus et sensibilibus et intelligibilibus, dicens : « Species sensibilis non est id quod sentitur, sed id quo sensus sentit; species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus. » (*Sum. theol.* 1. *p. q.* 85, *art.* 2.) — Ad conclusionis summam dicendum est quod :

Idealistæ, sensualistæ et pantheistæ hoc habent commune quod, ad intuitionem sive intellectivam, sive experimentalem, omnem reducant cognitionem, et rationis trutina omnia perpendenda esse contendant. Scientiam humanam igitur rebus æquare non dubitant, fidei suam

partem denegantes, et sic diversimode rationalismum profitentes. Alii enim, idealistæ scilicet, substantias et causas, quas videre asserunt, propugnant; sensualistæ vero phænomena corporea quæ vident substantialiter ponunt, et causas, quæ non vident, tollunt; pantheistæ autem, ut contemplatores entis in se, primamque substantiam facie ad faciem cernentes, phænomena opposita, quæ nobis corpus et spiritum manifestant, tanquam duplicem respectum, duo scilicet attributa apparentia et relativa entis absoluti quod Deus est, dijudicant. — Hoc vero peculiare habent quod :

Idealistæ nullam experientiæ rationem habent et diversimode ideas ponunt; nunc, cum Platone, tanquam ab anima separata, ante hanc vitam, in seipsis apprehensas; nunc, cum Cartesio, tanquam animæ inditas, seu potius tanquam essentiæ ejus proprias.

Sensualistæ ideas ex sensibus tantummodo oriri affirmant, et deinde, per comparationem et quamdam ad communem notitiam reductionem, universales fieri.

Pantheistæ, medium tenere nitentes, experientiam cum ratione miscent, *objectum* et *subjectum*, ut aiunt, *identificantes* in conscientia; inter quos pantheistæ proprie dicti hanc confusionem palam profitentur, rationalistæ autem eclectici, dum eam expellere putant, in eumdem errorem impinguntur; nam juxta illos ratio humana et ratio divina sunt una et eadem ratio.

Quos omnes errores superat et solvit S. Thomas, Aristotelis opinionem tenens, quam, pro more suo, corrigit et perficit. Ostendit enim, ut supra dictum est, quomodo in Deo et in entibus et in anima sunt ideæ. In Deo, nihil aliud sunt quam modi secundum quos essentiam ejus entia contingentia possunt imitari; in entibus vero, ideæ sunt eorum naturæ seu essentiæ sub principiis individuantibus coarctatæ; denique in anima humana, sunt ut

species intelligibiles quæ a phantasmatibus abstrahuntur, ita ut intellectus agens lumen præbeat, patiens vero, tanquam tabula rasa, illustratas in se recipiat species. Sed de his agetur in sectione secunda, quum de potentiis animæ et de munere specierum in intellectione perficienda determinabitur. Hoc solum animadvertere adhuc necesse est in præsenti quæstione quod S. Thomas maximi momenti distinctionem inducit inter *prima principia*, e quibus evidentia in omnes naturalis ordinis veritates defluit, et *ideas* proprie dictas, seu species naturarum. Prima namque principia juxta ipsius mentem, nobis sunt naturaliter indita in eo sensu quod statim ut intellectus est in actu, per speciem quamlibet, ea videt et novit, dum unaquæque species, seu idea, nihil de aliis speciebus nos docet, et ipsa non in intellectu exsistit quin a certo quodam phantasmate abstrahatur. De cætero suam sententiam evidenter declarat sanctus Doctor, dicens quod cognitio principiorum nobis est naturalis, quia quæ sunt naturalia sunt apud omnes, et tamen addens quod « ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus sua parte, sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus. » (Contra gent., lib. 2, c. 83.)

§ 7. *De fundamentis cognitionis, id est de motivis quibus nitimur ad veritatem legitime percipiendam et ponendam.*

Homo, ut dictum est, videt aut credit, et omnes cognitiones ejus, in quantum ponuntur, affirmationem includunt et non differunt a judicio.

Cognitio vera definitur : conformitas seu adæquatio intellectus cognoscentis cum re cognita; quæ quidem

cognitio suum habet signum quod affirmationem fundat et sancit. Signum cognitionis, si de rationis aut experientiæ perceptionibus agitur, evidentia; si vero de quolibet fidei objecto, tunc testimonii cujusdam est auctoritas.

Evidentia in objecto cognito parit certitudinem in subjecto cognoscente, et duplex est : alia immediata et intuitiva, ut quum sensu intimo suos diversos status videt cognoscens; sensibus suis externis, phænomena exteriorum; ratione sua, prima principia : alia mediata et logica qua cognoscens e phænomenis aut principiis clare intuitis per modum inductionis aut deductionis aliud infert. Certitudo autem est plenus et securus assensus quo cognoscens in affirmationem veritatis abundat. Evidentia igitur est objectiva; certitudo vero, subjectiva.

Evidentia semper in materiam necessariam cadit. Per materiam necessariam intelligimus omnia quæ tum ratione, tum sensu intimo, tum sensibus externis sua conditione munitis, clare percipiuntur, et ea quæ exinde necessitate logica fluunt. Materia necessaria determinatur in axiomate sequenti : « impossibile est idem esse simul et non esse. »

Certitudo, quæ evidentiam consequitur, est aliquid simplex et unum nullius aut additamenti aut diminutionis capax. Evidentia et certitudo scientiam constituunt, quæ quidem circa ea quæ videt intellectus versatur.

In his quæ credimus cognitio nititur auctoritate testimonii quod semper est de materia contingenti. Omne testimonium enim, excepto testimonio divino, est in materia contingenti, ex eo quod non habet cum re testificata necessariam connexionem. Excipimus testimonium divinum quia Deus essentialiter sciens et verax, ullo modo nec fallitur, nec fallit.

Nunc quærendum est unde fides humana suam habeat certitudinem. Quod quidem ut clare pateat, accurate definiendum est quid sit intelligere, scire, cognoscere, credere, opinari, suspicari, dubitare, nescire.

Intelligens immediate videt per intellectum prima principia; sciens videt conclusiones mediantibus principiis; cognoscens, cognitione simplici seu apprehensione, videt phænomena sensibus externis aut sensui intimo evidentia. Intelligens habet cognitionem et assensum; sciens habet cognitionem, cum cogitatione sive discursu, et assensum; cognoscens per sensum habet cognitionem et assensum sine cogitatione. In his omnibus evidentia objecti satiat intellectum eumque per seipsam movet ad plenum assensum.

Credens habet assensum cum cogitatione, absque cognitione, id est visione; opinans habet assensum imperfectum, cum cogitatione; suspicans habet imperfectiorem assensum ex aliquo levi signo; dubitans nihil habet de assensu, sed tantum de cogitatione, suspendendo judicium; nesciens, neque habet assensum, nec cogitationem. Dubio totaliter cessante, cessant igitur suspicio et opinio, quia de probabilitate ad demonstrationem devenimus quæ plenum determinat assensum, scilicet fidem humanam vel divinam.

Hæc autem determinatio fit primo per evidentiam credibilitatis, et ulterius per intimam et necessariam unionem hujus evidentiæ cum evidentia intellectiva seu metaphysica. Testimonium quidem triplex est, physicum, humanum et divinum.

Testimonium physicum illud est quod phænomena præbent substantiis quibus, ut probatum est supra, non essentialiter, sed juxta legem naturæ, inhærent. Non est igitur de eorum essentia objectatam manifestare substantiam, nam necessario semper ipsam includerent

et manifestarent. Credimus tamen pleno assensu substantias, phænomenis testantibus; adsunt enim naturaliter, et si Deus illarum aliquam per miraculum mutaret, quod fit in eucharistia, de tali mutatione nos certissime moneret; et quidem monuit.

Testimonium humanum similiter non exhibet connexionem necessariam, nec inter intentionem et verba testis, nec inter testimonium ipsum et rem testificatam. Hæc vero connexio, nec essentialis nec necessaria, naturalis tamen est, in eo sensu quod juxta legem suæ naturæ homo quod verum est cognoscere valet, et dicit semper quum nullum habet fallendi motivum. De facto igitur obvio, publico, maximi momenti, testes numerosi, nulla de causa decepti nec ullo motivo ad decipiendum impulsi, quod semper verificari facile est, suam credibilitati evidentiam præbent quæ fidei plenum rapit assensum, absque ulla errandi formidine. Circa hujusmodi testimonia dubitatio impossibilis est quum privatis commodis vel cupiditatibus nos nullo modo intercludunt; tunc enim ratio sine obice perspicit evidentiam credibilitatis; quod accidit de exsistentia Socratis, Cæsaris, etc. Sed quum privata commoda vel cupiditates obstant, dubitatio intellectum movet et perturbat. Et hoc semper possibile est quia quæcumque sit evidentia credibilitatis, ab ea nunquam, ut dicit *Joannes a S. Thoma* (1), satiatur intellectus; per eam enim rem ipsam videre nequit sed credere tenetur. Intellectus igitur evidentia visionis carens, non necessario et immediate movetur ad assensum; movetur tamen, dummodo et placide et æque, ut par est, evidentiam credibilitatis per cogitationem efformet, et

(1) Vide in calce Compendii sententiam istius approbatissimi doctoris inter S. Thomæ alumnos.

tunc semet obsequio rationabili captivans, etiamsi rem non videat, eam firmiter credit. Quod si tamen satietatem visionis appetat, ulterius eam obtinere valet, nam ad summum evidentia credibilitatis evidentiæ visionis necessario connectitur, et sic certitudo moralis ad certitudinem metaphysicam inconcusse redigi potest, quod modo ostendetur.

Testimonium divinum solum, natura sua, est infallibile, rationibus supra allatis. Præ se fert evidentiam credibilitatis semper junctam, pro illis saltem qui non voluntarie obcæcantur, cum evidentia metaphysica. Sibimetipsi reddit testimonium Deus, quum aperte mutat vel tollit legem naturæ, *v. g.*, per resurrectionem mortui. Miraculum istius modi satiat credibilitatem, sed non satiat intellectum, nam, ut aiunt rationalistæ, nec videmus omnes leges naturæ, nec operationis modum, nec Deum. Videmus tamen aliquid quod evidentiæ metaphysicæ certitudine evidentiam credibilitatis confirmat. Data enim mortui resurrectione, non possumus non videre in hoc omnipotentiæ divinæ signum certissimum. Et si intellectus reluctans quærit ultimam rationem assensus quem tam præsto fides induit, ad evidentiam metaphysicam se convertens, ope ipsius videt quod Deus necessario exsistit, et per essentiam est summe sciens et summe verax. Impossibile est igitur quum invincibiliter omnipotentiæ Dei adscribimus factum, alio quocumque modo nobis inexplicabile, quod fides nostra non habeat legitimum fundamentum in veracitate divina, et quod sic evidentia credibilitatis et certitudo moralis indissolubili nodo evidentiæ visionis et certitudini metaphysicæ connectetur. In eodem fundamento ulterius nititur omnis assensus fidei humanæ sive quum credimus substantias, juxta legem naturæ, per phænomena manifestatas, sive quum per testimonium hominum, debite

perpensum, credimus facta qua videre non possumus.

Vita humana pro majori parte fidei subjacet. Ille igitur qui vult vitam credere tenetur; qui enim assentiret tantum evidentiæ visionis semet immobilitati mortis ipso facto alligaret. Naturaliter et invincibiliter assentimur evidentiæ credibilitatis, in omnibus quæ ad vitæ physicæ conservationem pertinent; in moralibus fides non est necessaria, quantacumque sit evidentia credibilitatis, quia voluntas non recta applicat intellectum ita ut perturbetur discursus a quo pendet clara perceptio evidentiæ credibilitatis, et id tantum clare ipsi innotescat quod τὸ credere evidentia visionis caret. Hæc est tamen conditio humana ut necessitas fidei nostram humilitatem dependentiamque ostendat, refrænetque superbiam scientiæ quod rationalismus suo damno tolerare nescit. Quidquid agat intellectus omnia videre nequit; erga veritates igitur quæ per modum fidei de necessitate accipit, semet captivare debet in obsequium testimonii divini, quod est ultima ratio evidentiæ credibilitatis.

Conditiones testimonii humani ad evidentiam credibilitatis, supra ostensæ sunt. Testimonium sensuum suam efficaciam obtinet quum est 1° constans; 2° unanimis, scilicet quum sensus non sensui contradicit; 3° verificatum aut verificabile per communem consensum.

§. 8. *De fontibus et remediis errorum.*

Error est judicium falsum quod accidit ex inobservantia legum cognitionis humanæ, quando scilicet rationi, experientiæ et fidei non tribuuntur quæ sua sunt juxta conditiones superius determinatas, tum in logica, quum de sophismatibus actum est, tum modo in præcedentibus paragraphis.

Error duplex est : alius juris, alius facti. Error juris dicitur qui circa principia et leges, et eorum quaslibet consecutiones versatur. Error facti ille est qui in facta et phænomena cujuscumque generis, quæ sunt de experientiæ dominio, cadit.

Quæ quidem distinctio est maximi momenti ; nam persæpe, ex eo quod non accurate attendatur materia de qua est quæstio, rationi adscribimus quod ad experientiam pertinet, aut vice versa, et sic per methodum juris investigantes et solventes quæ a methodo facti pendent, aut per methodum facti quæ sunt methodi juris, in erroris vitium fataliter incurrimus. Hanc confusionem admittit sensualista quum ex oculo corporeo de his judicat quæ sub intellectuali tantum oculo cadunt, et similiter idealista, quum vult pronuntiare de rebus quæ ex factis per debitam experientiam attestatis determinandæ sunt. In hoc graviter peccant pseudo-reformatores qui ad methodum juris revocant quæstiones quarum solutio tota est in factis et testibus. Præambula fidei sunt de methodo juris ; sed quum agitur de fide ipsa, scilicet de revelatione a Deo hominibus facta, tunc methodus facti sola intervenit, et testimoniis quibus nititur Ecclesia semel perpensis et agnitis, eam tanquam Deum loquentem audire debemus et sequi. Controversia igitur cum pseudo-reformatoribus in præambulis fidei et veræ

Ecclesiæ notis absolute continetur ; unde, cum illis nunquam disputandum est de Ecclesiæ dogmatibus, quia aut Ecclesia nihil est, aut est Deus docens, et sic vel rejicienda est ut mendacium manifestum, vel ei credendum est absque ulla disceptatione.

Causæ quæ occasionem præbent errori, inobservantiis scilicet quibus gignitur error, vel ignorantiæ, vel imprudentiæ, vel debilitati intellectus aut voluntatis, vel insitis opinionibus, vel cupiditatibus, vel malitiæ, imputandæ sunt.

Qui ignorat, non judicet; qui imprudens est per sedulam attentionem et circumspectionem suæ temeritati medeatur. Qui debilitate intellectus et voluntatis laborat, quod est omnium hominum imperfectio naturalis et morbus ex originali labe, se talem sciat, de se humiliter et diffidenter sentiat, propriarum sententiarum libenter contemptor. Qui insitas opiniones ex educatione et patriis moribus habet, eas, in quantum potest, in lumine naturali et conscientia non ficta ponderet; de cætero a Patre luminum qui bonæ voluntati semper præsto est, malamque redarguit ut convertatur, auxilium petat et speret. Qui cupiditatibus se obnoxium novit eas enixe refrænet a suggestionibusque earum vigilanter caveat. Cupiditates in concupiscentiam et superbiam dividuntur, quæ semper in isto fundamento omnia sua adstruunt sophismata : quod mihi placet et verum et bonum et pulchrum certo est. Superbia est omnium malorum radix et mater, quia mentem excæcat ita ut errorem pro veritate et veritatem pro errore, malum pro bono et bonum pro malo audacter et pertinaciter teneat. Hi sunt qui vident et videre nolunt, qui audiunt et nolunt audire, et hæc est malitia perversæ voluntatis, quæ odit veritatem et se ab illa avertit ut placita sua prosequatur quibus in id profundum ducitur ubi tam secure et tam infeliciter impius conte-

mnit. Liberet nos Deus misericors et omnipotens, mitis et humilis Dominus, ab ista nefanda peste et exsecrabili veneno.

SECTIO SECUNDA.

De potentiis seu facultatibus animæ.

Potentiæ animæ indicantur et distinguuntur phænomenis triplicis vitæ, vegetativæ scilicet, sensitivæ et intellectivæ, superius descriptis. De his variis potentiis nunc tractandum est; et primo quidem de potentiis seu facultatibus animæ in genere, de quibus duo quæruntur : utrum anima sit suæ potentiæ necne? utrum potentiæ distinguantur per actus vel per objecta? — Secundo de potentiis in speciali, id est de potentiis sensitivis, de potentiis intellectivis et de potentiis appetitivis. Et quia appetitus dividitur in sensitivum et intellectivum, unumquemque appetitum post facultates quas consequitur exponemus, sensitivum post sensitivas, intellectivum seu voluntatem post intellectivas. Sic igitur sectio secunda partitur : in primo paragrapho agetur de natura potentiarum animæ; in secundo, de earum distinctione; in tertio, de potentiis sensitivis; in quarto, de appetitu sensibili; in quinto, de potentiis intellectivis; in sexto, de appetitu intellectivo seu voluntate. Quantum ad potentiam vegetativam, perpauca tantum notare sufficiet in paragraphis quæ ad naturam et distinctionem potentiarum spectant.

§ 1. *De natura potentiarum animæ. Utrum anima sit suæ potentiæ necne.*

Solutionem hujus quæstionis, necnon et sequentis a sancto Thoma desumimus ex opere quæstionum disputatarum de Veritate (quæst. unic. de anima, art. 12).

Difficultate perpensa, ad istam conclusionem pervenit S. Doctor : cum anima, secundum suam essentiam, non sit diversarum operationum principium immediatum, ipsa non est suæ potentiæ, sed illarum principium est; quod sic probat.

« Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones. Quidam enim dicunt quod anima est suæ potentiæ; alii vero hoc negant dicentes potentias animæ esse quasdam proprietates ipsius.

» Ut harum opinionum diversitas cognoscatur, sciendum est quod potentia nihil aliud est quam principium operationis alicujus, sive sit actio sive passio; non quidem principium quod est subjectum agens vel patiens, sed id quo agens agit aut patiens patitur, sicut ars ædificatoria est potentia in ædificatore qui per eam ædificat, et calor in igne qui per eum calefacit.

» Ponentes igitur quod anima sit suæ potentiæ hoc intelligunt quod ipsa essentia animæ sit principium immediatum omnium operationum animæ, dicentes quod homo per essentiam animæ intelligit, sentit, et alia hujusmodi operatur, et secundum diversitatem operationum diversis nominibus nominatur : sensus quidem, in quantum est principium sentiendi; intellectus autem, in quantum est intelligendi principium.

» Sed hæc opinio stare non potest. Primo quidem quia unumquodque agit secundum quod est actu illud quod agit, et exinde est quod omne agens agit sibi simile; unde oportet quod ex eo quod agit consideretur principium quo agitur. Oportet enim utrumque esse conforme; unde (lib. 11 Physicorum Aristot.) dicitur quod forma et generans formam sunt idem specie (1).

» Quum ergo id quod agitur non pertinet ad esse

(1) Ut ignis generat ignem, seu formam ignis, in materia disposita.

substantiale rei, impossibile est quod principium quo agit sit aliquid de essentia rei. Et hoc manifeste apparet in agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis (1), necesse est quod, ex parte agentis, id quod immediate agit sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiæ, sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formæ substantialis, quasi instrumentum ejus; alias agendo non induceret formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activæ et passivæ, quæ tamen agunt in virtute formarum substantialium; et propter hoc earum actio, non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales (2); nam in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam [accidentalem] intentam ab artifice.

» Si vero est aliquod agens quod directe et immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias, hujusmodi agens agit per suam essentiam, et sic non erit in eo aliud potentia activa et aliud ejus essentia.

» De potentia vero passiva, manifestum est quod potentia passiva, quæ est ad actum substantialem (3), est

(1) *Alterationis,* id est motus per quem materia disponitur ad formam recipiendam, quæ generationem complet et terminat.

(2) Ut qualitates activæ et passivæ omnis nutrimenti, agunt in virtute formæ substantialis nutriti, et non tantum substantiam accidentaliter disponunt, ut bene vel male se habeat, sed ad illam in esse vel conservandam vel multiplicandam concurrunt.

(3) *Potentia passiva quæ est ad actum substantialem,* id est materia disposita ad accipiendam hanc vel illam formam substantialem, quæ erit actus ejus. Et similiter, potentia ad actum

in genere substantiæ, et quæ est ad actum accidentalem est in genere accidentis, per reductionem sicut principium et non sicut species completa (1); quia unumquodque genus dividitur per potentiam et actum (2). Unde potentia homo est in genere substantiæ, et potentia album est in genere qualitatis.

» Manifestum est autem quod potentiæ animæ, sive sint activæ sive passivæ, non dicantur directæ per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale. Et similiter intelligens vel sentiens actu non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinantur intellectus et sensus. Et similiter esse magnum vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentativa. Generativa vero potentia et nutritiva ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conservandam, sed per transmutationem materiæ. Unde talis actio, sicut et aliorum

accidentalem, est dispositio substantiæ ad accipiendum hoc vel illud accidens.

(1) « Aliquid est in genere dupliciter : uno modo simpliciter et proprie, sicut species quæ sub genere continentur; alio modo per reductionem, sicut principia et privationes. Punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; cæcitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitus. » (S. theol., 1 p., q. 5, art. V.) — Textus iste supra allatum explicat, qui significat potentiam passivam reduci vel ad genus substantiæ, vel ad genus accidentis, prout ordinatur vel ad actum substantialem, vel ad actum accidentalem; non quidem ut species completa, sed per reductionem, ut principium, nam potentia sive materia est unum ex principiis substantiæ.

(2) ... *Per potentiam et actum.* Genus est aliquid simul formale et potentiale; ut formale prædicatur de specie, sicut quum dicitur : homo est animal; ut potentiale accipit differentiam, sicut quum dicitur : homo est animal rationale; et ideo omne genus dividitur per potentiam et actum, nam in omni genere aliquid est in actu, forma scilicet generica, et aliquid in potentia, forma scilicet specifica.

agentium naturalium, fit a substantia mediante principio accidentali.

» Manifestum est ergo quod ipsa essentia animæ non est principium immediatum suarum operationum; sed operatur mediantibus principiis accidentalibus, unde potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ, sed proprietates ejus.

» Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animæ, quæ sunt genere diversæ, et non possunt reduci ad unum principium immediatum, quum quædam earum sint actiones, et quædam passiones, et aliis hujusmodi differentiis differant, quæ oportet attribui diversis principiis. Et ita, quum essentia animæ sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum, sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum. Potentia enim ad actum dicitur, unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum. »

Duplici, ut patet, utitur sanctus Doctor argumento : alio deductivo, alio inductivo; prius ex principio « omne » agens agit sibi simile » deducitur; posterius inducitur a diversitate effectuum, quæ diversas importat causas immediatas, utpote irreductibiles ad unicam.

Argumentum prius ex eo vim habet quod quum omne agens agat sibi simile, quod agitur determinat principium actionis. Si actio terminatur ad aliquid accidentale, principium actionis est accidentale; si vero actio terminatur ad aliquid essentiale et substantiale, principium actionis est essentia et substantia agentis; quod soli Deo competit (1). Argumentum posterius de se manifestum est.

(1) Vide supra in proemio anthropologiæ paragraphum *de proprietatibus et accidentibus*.

§ 2. *De distinctione potentiarum animæ.*

Potentiæ, quum ad actum essentialiter referantur, per illos distinguuntur, et actus per objecta; quod sic probat S. Doctor :

« Respondeo dicendum quod potentia, secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum distinguantur potentiæ, et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiæ (1). Actus autem ex objectis speciem habent; nam, si sint actus passivarum potentiarum, objecta sunt activa; si autem sint actus activarum potentiarum, objecta sunt ut fines. Secundum autem utrumque horum consideratur species operationis; nam calefacere et infrigidare distinguuntur quidem secundum quod hujus principium est calor, illius autem frigus, et iterum in similes fines terminantur, nam agens ad hoc agit ut similitudinem suam in aliud inducat. Relinquitur igitur quod, secundum distinctionem objectorum, attenditur distinctio potentiarum animæ.

» Oportet tamen attendere distinctionem objectorum secundum quod objecta sunt differentiæ actionum animæ, et non secundum aliud, quia in nullo genere species diversificantur nisi differentiis quæ per se dividunt genus. Non enim albo et nigro distinguuntur species animalis, sed rationali et irrationali.

» Oportet autem in actionibus animæ tres gradus considerare. Actio enim animæ transcendit actionem naturæ in rebus inanimatis operantis; et hoc contingit quantum ad duo : scilicet quantum ad modum agendi, et quantum

(1) Adverte quod *actus* non est *actio*. Actus hic sumitur ut forma quæ potentiæ advenit. V. g. species sensibilis est actus qui perficit potentiam sensitivam; species intelligibilis est actus qui perficit potentiam intellectivam.

ad id quod agitur. Oportet autem quod, quantum ad modum agendi, omnis actio animæ transcendat operationem vel actionem naturæ inanimati; quia, quum actio animæ sit actio vitæ, vivum autem sit quod per se ipsum movet ad operandum, oportet quod omnis operatio animæ sit secundum aliquod intrinsecum agens. — Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturæ inanimati. Oportet enim quod ad omne opus naturale, et ad omnes actiones quæ ad ipsum requiruntur, sicut in corporibus inanimatis, ita hoc sit, in corporibus animatis, ab agente extrinseco; et hujusmodi sunt actiones, ad quas ordinantur potentiæ animæ vegetabilis. Nam ad hoc quod individuum producatur in esse ordinatur potentia generativa; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, vis augmentativa; ad hoc autem quod conservetur in esse, vis nutritiva. Hæc autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum; et propter hoc prædictæ vires animæ dicuntur naturales.

» Sunt autem aliæ altiores actiones animæ quæ transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet in anima sunt potentiæ natæ esse omnia (1) secundum esse immateriale. Est enim anima quodam modo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet enim diversum gradum hujusmodi esse immaterialem. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem et conditiones individuales quæ consequuntur materiam, et iste est gradus secundus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali (potentiæ sensitivæ). Altior autem et perfectissimus immateriali-

(1) Id est omnia fieri, ut infra patebit per exempla allata.

tatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiæ abstractas, et absque organo corporali.

» Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, et habet motum aut actionem ad assequendum id ad quod inclinatur, ita ad formam etiam sensibilem et intelligibilem sequitur inclinatio ad rem, sive per sensus (appetitus sensitivus), sive per intellectum (appetitus intellectivus), quæ quidem pertinet ad potentiam appetitivam.

» Et iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam, et hoc pertinet ad potentiam motivam.

» Ad perfectam autem sensus cognitionem, quæ sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo, quod sensus recipiat speciem a sensibilibus, et hoc pertinet ad sensum proprium (1). Secundo, quod de sensibilibus perceptis dijudicet, et ea ab invicem discernat; quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quæ dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilium receptæ conserventur. Indiget enim animal apprehensione sensibilium, non solum ad eorum præsentiam, sed etiam postquam abierint; et hoc necessarium est reduci ad aliquam potentiam, nam et in rebus corporalibus aliud est principium recipiendi et aliud conservandi; quæ enim sunt bene receptibilia, sunt interdum male conservativa. Hujusmodi autem potentia dicitur imaginatio seu phantasia. Quarto autem requiruntur intentiones aliquæ (2), quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile, et alia hujusmodi. Et ad hæc qui-

(1) *Sensum proprium.* Id est ad unumcumque ex quinque sensibus, juxta unumquodque sensibile.

(2) *Intentiones*, id est notiones seu judicia... de nocivo et utili.

dem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo, alia vero animalia quodam naturali instinctu; sicut ovis naturaliter fugit lupum tanquam nocivum. Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur æstimativa naturalis, in homine autem vis cogitativa quæ est collectiva intentionum particularium, unde et ratio particularis dicitur et intellectus passivus (1). Quinto autem requiritur quod ea quæ prius fuerunt apprehensa per sensum et interius conservata, iterum ad actualem considerationem revocentur; et hoc quidem pertinet ad memorativam virtutem, quæ, in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio, unde in hominibus non fuit solum memoria sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativæ potentiæ est e contrario secundum motum ab anima ad res.

» Diversi autem motus diversa principia motiva requirunt; principia autem motivum potentiæ dicuntur. Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum, immediate a sensibilibus immutatur (2), necesse fuit quod, secundum diversitatem immutationum sensibilium, in diversas potentias distingueretur. Quum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilium sine materia, necesse est gradum et ordinem immutationum, quibus immutantur sensus a sensibilibus, accipere per comparationem ad immateriales immutationes. Sunt igitur quædam sensibilia, quorum species,

(1) Quæ quidem est abstractio comparativa et collectiva sensualistarum.

(2) Modificatur.

licet intentionaliter in sensu recipiantur, tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus (1). Hujusmodi autem sunt qualitates quæ sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus, sicut calidum, frigidum, humidum, siccum, durum, molle, asperum, rarum, densum et hujusmodi. Quia igitur materialis immutatio fit per contactum, necesse est quod hujusmodi sensibilia contingendo sentiantur, propter quod potentia sentitiva comprehendens ea vocatur tactus. Sunt autem quædam sensibilia quæ quidem non materialiter immutant, sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam; quod contingit dupliciter : uno modo sic, quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis, et hoc pertinet ad gustum; licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo illum saporosum, tamen hæc immutatio non est sine aliqua transmutatione tam saporosi quam etiam organi gustus, et præcipue secundum humectationem : alio modo sic, quod transmutatio materialis annexa, vel est secundum resolutionem et alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in sensu odoratus, vel solum secundum loci mutationem, ut accidit in auditu; unde auditus et odoratus, quia sunt sine mutatione materiali sentientis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt. Gustus autem in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. Sunt autem alia sensibilia, quæ immutant sensum absque

(1) Species intentionaliter recipiuntur, in eo quod sensus ab eis informatus percipit objecta, seu potius anima per sensum informantem; species immutant sensum materialiter, in eo quod receptio earum materialiter sentitur; et quum hæc duo simul accidunt, tunc perceptio sensatione concomitatur, ut dictum est supra.

materiali immutatione annexa sicut lux et color, quorum est visus; unde visus est altior inter omnes sensus et universalior, quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus.

» Similiter autem vis appetitiva, quæ consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo dividatur, quia aliquid est appetibile, vel ea ratione quod est delectabile sensui et conveniens, et ad hoc est vis concupiscibilis; vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum. Quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum, sicut quum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili, repellendo impedientia, et ad hoc ordinatur vis irascibilis. Vis autem motiva, quum ad motum ordinetur, non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum, qui, vel competunt diversis animalibus, quorum quædam sunt reptilia, quædam volatilia, quædam gressibilia, quædam alio modo mobilia; vel etiam secundum diversas partes ejusdem animalis, nam singulæ partes habent quosdam proprios motus.

» Gradus autem intellectualium potentiarum similiter distinguuntur in cognoscitivas et appetitivas. Motiva (potentia) autem communis est sensui et intellectui; nam idem corpus motu movetur utroque. Cognitio autem intellectus requirit duas potentias, scilicet intellectum agentem et passibilem (ut inferius ostendetur). Sic igitur manifestum est quod sunt tres gradus potentiarum animæ, scilicet secundum animam vegetabilem, sensitivam et rationalem. Sunt autem quinque genera potentiarum : scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum et motivum secundum locum; et horum quodlibet continet sub se potentias plures, ut dictum est. »

§ 3. *De potentiis sensitivis; de speciebus quibus actuantur; de sensibus externis; de sensibus internis.*

1. De potentiis sensitivis in genere.

Potentiæ sensitivæ sunt facultates ex quibus anima unita corpori, cujus est forma, habet cognitionem sensitivam; quæ quidem facultates, in anima radicatæ, per organum corporeum exercentur, et in hoc differunt a cognitione intellectiva quæ fit absque organo corporeo. Differunt etiam in eo quod sensus, ut sic, non supra seipsum reflectitur, et ideo non propriæ operationis est conscius, dum intellectus supra seipsum redit, et conscientiam habet.

Juxta principium superius allatum, oportet formam cogniti esse in cognoscente, non quidem eo modo quo est in cognito, sed secundum modum cognoscentis. Actio enim cognitiva non est transiens, et per modum externæ eruptionis ad immutandum aliquid ad extra, quæ originetur quidem ab agente, sed recipiatur et sustentetur in rebus externis; sed est actio immanens, et per modum motus interni et perfectionis in ipso vivente subjectatæ, ac proinde ei commensuratæ, nec limites ejus excedentis ad individua externa, sed in internis prorsus conclusæ.

2. De speciebus sensibilibus.

Potentiæ sunt de se indeterminatæ, et unaquæque earum nata est fieri omnia sensibilia ipsi, ut objectum externum proprium, correspondentia; et sic cognoscens fit externa, seu, quod idem est, externa fiunt in cognoscente. Ad quod necessario admitti debet quoddam speciale genus formarum, quæ vulgo dicuntur species intentionales, ope quarum in actu reducuntur potentiæ cognitionis sensitivæ. Non est autem hæc forma ipsa forma

naturalis cogniti; hæc enim supponitur esse extra cognoscentem. Ergo debet esse aliud genus formæ, nempe ea determinatio qualiscumque, qua potentia cognoscentis suo modo assimilatur cognito. Unde habetur dari quasi duos mundos, aut potius duos status ejusdem mundi : alterum naturalem, alterum intentionalem, quatenus id ipsum quod res sunt naturaliter in seipsis, sunt itidem intentionaliter in cognoscentibus.

Sensus habet igitur, suo modo, species intentionales objectorum sensibilium, quæ quidem non sunt tantum sensationes motuum in nobis excitatorum ab objectis, sed etiam imagines ipsorum objectorum, seu aliquorum in rebus ipsis vere exsistentium.

Conclusio est contra Cartesium qui vult sensus non percipere id quod de facto est in rebus, sed affectionem quamdam in nobis a rebus causatam; seu potius occasione motionum nobis a rebus inflictarum chimæricas quasdam ideas in cognitione nostra excitari, quibus nihil simile in rebus respondeat.

Attamen experientia sentimus nos sensu discernere et quid res in nobis causet, et quid revera sit in seipsa, ut gladium quidem esse in se acutum, latum, durum; in nobis vero causare dolorem quo ipse caret, et sic de aliis quamplurimis.

Præterea omnino ut certum habemus quod percipimus res secundum illud quod reipsa in illis est; unde si sensus in hoc nos deciperet, fallacia auctori naturæ esset imputanda. Deus autem, summe verax, nobis dedit sensus ut essent veraces et fideles ministros rationis, non solum ad protectionem vitæ, sed etiam ad contemplationem divinorum operum. Debent ergo percipere, non modo dispositionem utilem aut noxiam quam res causant in nobis, sed etiam illam ipsam quam in rebus causavit auctor naturæ.

Dicendum est etiam, contra præfatum philosophum, quod cognitio sensitiva non perficitur ideis seu speciebus naturaliter inditis, sed ab objectis in sensu causatis. Experientia enim videmus inter objecta externa et species sensibiles omnem dependentiam et connexionem quæ solet esse inter causam et effectum. Si enim Deus visibilibus objectis indidisset vim causandi speciem sui in facultate visiva, quid aliud fieret quam nunc fit? Adde inconveniens esse animam tantopere dependere ab objectis in cognitione sua, si nihil ab eis reciperet, sed penes se haberet eorum ideas. Item frustra alligaretur corpori, utpote habens sine illo omnia essendi et cognoscendi principia. Insuper, manifeste apparet ejus positionis falsitas ex hoc quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum; sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si nobis essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes.

Species igitur sensibiles sunt formæ accidentales in sensibus causatæ ab objectis, per quas sensus ad actum cognitivum reducuntur. Cognitio enim non directe fertur in speciem, sed potius in ipsam rem, ut est in se; nam species non est proprie sui ipsius, sed totum id quod est, est objecti, cujus est mera repræsentatio. Idcirco proprie non terminat cognitionem, neque est id proprie quod cognoscitur, sed magis, ea mediante, objectum; et in hoc, ut dictum est supra, multum differt species sensibilis ab idea repræsentativa recentiorum, quæ, juxta ipsos, cognitionem terminat.

3. De sensibus externis.

Sensus externi sunt ad quos species de foris venientes primo deferuntur. Quinque sunt in animalibus perfectis: visus, auditus, odoratus, gustus et tactus. Circa illos

quæritur 1° quid sit eorum objectum ; 2° quotuplex sit ; 3° an decipi possint circa proprium sensibile. Quibus breviter explicatis, agemus de quolibet sensu externo in particulari.

1. Objectum sensus externi est sensibile, singulare, præsens, localiter extensum, in debita distantia ; quæ quidem conditiones patent per seipsas.

2. Sensibile est triplex, scilicet commune, proprium et per accidens.

Eorum enim quæ sentiuntur, quædam per se spectant ad unum sensum, ut colores ad oculum, et sapores ad gustum ; hæc dicuntur sensibilia propria. Quædam vero possunt a pluribus sensibus percipi, ut figura oculis et tactu ; ista sunt sensibilia communia. Quædam demum per accidens attinguntur a sensibus, eo quod lateant sub qualitatibus sensibilibus ; ista dicuntur sensibilia per accidens.

Sensibile proprium est quintuplex : visibile, audibile, odorabile, gustabile et tangibile, juxta scilicet quinarium numerum sensuum. Sensibile vero commune est etiam quintuplex : motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Ad ista referuntur tempus, situs, unitas, distantia et propinquitas. Sensibile per accidens est quidquid latet sub apparentiis sensibilibus, tanquam naturaliter connexum cum illis, ut vita, amor, odium, virtus. Sensibile proprium emittit speciem quam modificat sensibile commune ; unde utrumque repræsentatur per eamdem speciem. Sensibile per accidens nullam emittit aut modificat speciem ; tantum connectitur cum repræsentatis a specie, ut cum naturalibus signis.

3. Sensus per se non fallitur circa proprium sensibile ; attamen circa sensibilia communia et sensibilia per accidens potest esse occasio fallaciæ.

Et primo quidem sensus non per se fallitur circa pro-

prium sensibile; accidentaliter tamen quandoque, ex aliquo defectu, vel organi a sua naturali dispositione dimoti, ut in ægrotantibus; vel medii, ut quum omnia virescunt conspecta per vitrum istiusmodi colore affectum; vel demum objecti, quum non applicatur sensui in ea distantia et proportione, qua decet.

Secundo, sensus potest falli circa sensibilia communia et sensibilia per accidens. Etenim non exsistit unicus sensus externus ad exploranda cognoscendaque sensibilia communia et per accidens. Unde nihil mirum, si sensus, etiam recte dispositus, in objecto sibi debite applicato non perfecte percipiat quidquid requiritur ad certam cognitionem sensibilis communis, et sensibilis per accidens, proindeque sit occasio fallaciæ, quatenus anima unico sensu freta præcipitat judicium de re qua nonnisi concordia plurium sensuum debet judicare. Sic in perspectivis, quum oculus videt colores rerum se habere ut se habere solent ad distantiam, fallitur anima exinde præcipitanter colligens distantiam. At, ut sensibile proprium cognoscitur proprio sensu, ita sensibilia communia non minus certo deprehenduntur concordia plurium sensuum.

VISUS.

Prætermissa descriptione anatomica oculi, quæ potius ad physiologiam quam ad psychologiam referenda est, dicemus tantum oculos esse organum visus, quæ exhibent phænomena notantes.

Visus percipit extensionem sub lumine et coloribus, intra limites qui eam dividunt et figurant. Omnia oculis nostris apparent ut depicta in tabula verticali quæ extenditur tantum in latum et in longum, et quæ caret tertia dimensione, scilicet profunditate seu altitudine. Profunditatem tactus solus nobis perprius revelat, et quum revelata est, tunc animadvertimus relationem inter

profunditatem et colorum recessus perinde ac figurarum gradatam diminutionem. Exinde per visum de profunditate, tanquam de aliis dimensionibus judicamus. Ad hoc tamen necesse est ut profunditas dividatur multis objectis in profundum dispositis per debitam diminutionem, nam de distantia male sentit visus hac conditione deficiente.

Ut omnes alii sensus, visus est passivus et activus. Passivus dicitur quum organum per speciem receptam constituitur in actu primo videndi a quo per attentionem transit ad actum secundum, quod est adspicere. Medium quo lux et colores visum movent, juxta opinionem communiter hodie receptam, est æther cui luminaria vibrationes incutiunt per quas organum visus attingitur; quod quidem organum ætheri etiam incutere vibrationes valet, et lucem edere, nam quum comprimitur vel percutitur oculus etiam clausus, in tenebris luminis sensationem habemus.

Colores, figuræ et varii motus, quæ in externis corporibus percipimus, nobis revelant omnes gradus vitæ qui in isto adspectabili mundo continentur. Sub hoc respectu vita naturalis et sensitiva vitam moralem et intellectivam præfigurat, eamque per accuratissimos symbolos exprimit. Inde est quod sculptura et pictura sunt æstheticæ eximia instrumenta.

AUDITUS.

Auditus percipit sonos; aures sunt ejus organum; medium quo sonus ad aures devehitur est aer, qui mediat inter sonora et aures, ut æther inter luminaria et oculos.

Per auditum solum male judicamus de directione et de distantia; nam sonus circulariter quodam modo ad nos pervenit, quod directionem dubiam efficit, et ejus tenui-

tas distantiæ non est signum certum, ut patet. Alii sensus debent igitur cum auditu concurrere ut de directione et distantia soni recte judicetur.

Ut visus, auditus passive audit et active auscultat. In sonis distinguit varios sonitus inanimatorum, voces animatorum, passionumque quibus animata moventur multiplices accentus. Sonus igitur, suo modo, omnes gradus vitæ significat, et quidem vi maxima, nam passionum accentus nos vehementius commovent quam gestuum maxime significantium adspectus. Et ideo musica est quasi princeps æstheticæ; ad vivum enim oculis depingit quæ per eam loquuntur, præcipue quæ summum occupant gradum vitæ sensitivæ et moralis, passiones scilicet et affectiones. Accentus namque gestum importat; unde fit quod accentus est signum excellentius animæ viventis, circa quod omnia alia ordinantur, tanquam membra synthesis cujus est caput et fons.

ODORATUS.

Organum odoratus in naribus exsistit; objectum est qualitas corporis externi, quæ per exhalationem particulas tenuissimas emittit in aere circumfuso et sic nares affectat, ubi fit odor. Qualitas est causa, odor est effectus; tamen et causa et effectus vulgo nomen odoris accipiunt.

Odoratus passive olfacit et active odorem trahit. Odor fit signum objectorum ex quibus provenit, quum id experientia constat. Bruta hoc judicium habent ex instinctu, qui miro modo apud ea viget. Vultures enim olfaciunt cadavera ad triginta leucas et amplius; canes ex odore prædam suam quamlibet agnoscunt et venantur; capella et ovis olfaciunt a longe leonem et lupum et contremiscunt. In hoc, ut in omnibus quæ instinctui deserviunt, homo parum accepit, quia ordinatur ad intellectum et non ad instinctum.

GUSTUS ET TACTUS.

Organum gustus est nervus per totam linguam ramificatus; medium vero caro linguæ; objectum autem sapor, id est qualitas corporis externi gustui applicati. Qualitas est causa; sapor est effectus; utrumque tamen sapor nominatur. Inter gustum et odoratum affinitas quædam naturalis exsistit; nam qualitas quæ exhalata percipitur ab odoratu, a gustu percipitur concreta in corpore cujus est accidens. Communiter enim res sapidæ sunt odoriferæ, et qui odoratu carent, carent etiam gustu. — Si gustus attenditur secundum notiones quibus occasionem præbet, habendus est tanquam sensuum infimus.

Organum tactus sunt nervi per corpus diffusi, et ideo ubi nervi non sunt, ibi nullus est tactus, ut in ossibus. Medium ejus est caro, vel cutis, aut aliquid ejusmodi deferens impressionem qualitatis tangibilis ad nervos. Objectum vero sunt primæ qualitates, et quæ ex ipsis resultant, extensio scilicet tangibilis quæ hæc omnia in se habet, ut durum, molle, asperum, lene, etc.

Tactus tres dimensiones extensionis percipit, longum scilicet, latum et profundum, et sic ad educationem visus prorsus necessarius est. Ut visus, figuras omnimodas accurate noscit, et perfectius quolibet alio sensu, de realitate objectiva nos admonet, quam ex impenetrabilitate phænomenorum quantitatis dimensivæ, localiter extensæ, naturali et ut ita dicam instinctiva inductione, ratam habemus. Propter hoc igitur tactus est sensuum utilissimus et quasi aliorum fundamentum; nam ut notat S. Doctor, « in organo unius cujusque sensus non solum reperitur proprietas illius sensus cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus. » (*Quæst. de volunt. art.* 5.)

4. De sensibus internis.

Sensus externi sunt veluti fores ad internos; dantur

autem quatuor sensus interni realiter distincti, ad cognitionem sensitivam requisiti, nempe sensus communis, phantasia, æstimativa et memoria.

1. Nomine sensus communis intelligitur potentia ordinata ad discernendum inter objecta sensuum externorum dum actu percipiuntur ab hujusmodi sensibus. Sensum communem exsistere constat tum experientia, tum ratione; experientia quidem, nam, quum v. g. comedimus pomum, discernimus inter colorem qui percipitur a visu, saporem qui sentitur a gustu, odorem ab olfactu, frigiditatem et humiditatem a tactu et sonum ab auditu; quas omnes sensationes non ad invicem conferre possumus nisi ope potentiæ unicæ quæ est eorum commune receptaculum. Probatur etiam ratione; ad animalis enim perfectionem et plenam objectorum notitiam, non sufficiebant sensus particulares rerum qualitates divisim explorantes, sed præterea necessarium erat aliquod superius tribunal, ad quod suas deferrent sententias, ut exploraretur utrum concordarent.

2. Nomine phantasiæ intelligitur potentia sensitiva ordinata ad percipienda objecta sensibilia absentia, seu ut abstrahunt a præsentia et absentia; quæ quidem admittenda est tum in nobis qui experimur nos objecta sensibilia, etiam absentia percipere, nedum in vigiliis, sed etiam in somnis; tum in brutis quæ non se moverent ad objecta absentia nisi illa cognoscerent.

3. Nomine potentiæ æstimativæ intelligitur facultas sensitiva quæ percipit objecta sensibilia secundum aliquas rationes quas appellant *insensatas*, id est a sensibus externis non perceptas, puta secundum rationem convenientiæ vel disconvenientiæ, amicitiæ vel inimicitiæ, quæ apprehenditur in objecto sensibili. Sic gallina, primum videns accipitrem, colligit pullos et bellum parat; sic ovis lupum ut hostem formidat et fugit, non pro-

pter colorem aut figuram, sed quia naturali instinctu ipsum apprehendit ut sibi specialiter infensum; sic ad nidificandum, unaquæque avis materiam convenientem eligit. Experientia, ut patet, constat hunc sensum dari; ratione etiam; non enim sufficiebat animali nosse objecta, nisi discerneret amica ab inimicis, benefica a maleficis.

4. Memoria definitur facultas conservativa præteritorum; est enim velut thesaurus animæ, in quo species, præcipue insensatæ, conservantur, ut quum opus fuerit, possint revocari. Hanc dari suadet experientia; nam animalia recolunt res præteritas, ut beneficium et injuriam acceptam. Accedit etiam ratio; non enim solum absentium cognitio erat necessaria animali, sed etiam præteritorum; ut animal vitaret quæ sibi olim nocuerunt, et quæreret quæ sibi profuerunt. Unde videmus pecudes abhorrere a locis in quibus male habuerunt.

Facultates istæ, licet sint homini cum brutis communes, attamen in eo sortiuntur quamdam excellentiam ex conjunctione ad rationem; nam imaginatio seu phantasia in homine non modo recolit quæ visa sunt, sed etiam nunquam visa ex visis componit. Æstimativa vero non modo instinctu, sed etiam collatione et imperfecto discursu, ex signis, experientiis, effectibus detegit occultas amicitias et inimicitias. Hinc oriuntur judicia temeraria, dum non satis advertentes et ponderantes omnia, ex levi signo judicamus de occulta intentione. Hæc potentia in homine vocatur cogitativa. Memoria vero in hominibus non modo præterita recordatur, sed etiam ex uno cætera cum eo analogice connexa deducit; quod a recentioribus vocatur associatio idearum.

Suntne istæ potentiæ realiter distinctæ? Quidam negant, S. Thomas affirmat: tum quia habent objecta distincta; tum quia possumus pollere in unica, et deficere in

aliis; multi enim haud vulgari memoria gaudent, qui imaginatione vel æstimativa destituuntur.

§ 4. *De appetitu sensitivo, — concupiscibili, — irascibili.*

Frequens est S. Thomæ effatum, quod « inclinatio sequitur formam, et ipsi proportionatur. » Unde, sicut formas naturales sequitur naturalis inclinatio, ita formas vitaliter acceptas per sensus externos et internos sequitur quædam inclinatio vitalis, quæ vocatur appetitus sensitivus, et est veluti quidam vitalis impulsus, quo animal se movet, ex iis quæ per sensum apprehendit, ad fugiendum vel ad prosequendum objecta. Unde definitur : inclinatio ad bonum per sensum apprehensum, et vocatur a theologis « sensualitas. » Sed quia bonum sensibile delectat quidem, nonnunquam tamen in arduo situm est, et difficultatibus circumvallatur, ideo appetitus sensitivus dividitur in concupiscibilem et irascibilem. Concupiscibilis est ea facultas, qua animal cupit bona per sensum apprehensa, et abhorret a malis ipsis oppositis. Irascibilis vero est facultas qua animal conatur et sese excitat ad bona ardua, et contra mala quibus boni possessio vel impeditur vel turbatur. Unde facultas irascibilis est propugnatrix et defensatrix partis concupiscibilis.

1. Appetitus concupiscibilis habet sex motus, qui dicuntur passiones, quod fiunt cum alteratione et passione corporis. Sunt autem : amor, odium, desiderium, fuga, gaudium et tristitia. Ratio diversitatis istorum motuum est, quia, quum appetitus concupiscibilis versetur circa bonum delectabile et malum ipsi oppositum, ex varia hujus boni et mali apprehensione insurgunt in eo varii motus. Dum enim bonum delectabile apprehenditur præcise ut conveniens, nascitur amor; dum vero malum

oppositum apprehenditur ut disconveniens, nascitur odium; si autem bonum et malum apprehenduntur ut absentia, nascitur desiderium boni amati, et fuga mali exosi; si vero utrumque apprehenditur ut præsens, nascitur gaudium de bono, et tristitia de malo.

2. Appetitus vero irascibilis habet quinque impetus seu passiones, scilicet spem, desperationem, timorem, audaciam et iram. Quum enim versatur circa bonum arduum et malum expugnandum, si bonum arduum apprehendatur ut adeptu difficile, possibile tamen, nascitur spes; si vero apprehendatur ut impossibile, nascitur desperatio; si mala et pericula, quibus impeditur boni possessio, sint gravia quidem, superabilia tamen, nascitur audacia qua animus instigatur ad illa expugnanda; si vero instent, nec satis virium in se sentiat animal ad ea superanda, nascitur timor; si demum mala illa non modo urgeant, sed etiam inferantur ab aliquo, nascitur ira, quæ est appetitus vindictæ contra illum qui infert malum.

Bonum sensibile inservit ad amorem invisibilium, in eo quod pulchrum morale sub speciebus corporeis nobis apparet quæ sensum delectant. Et similiter passiones appetitus irascibilis moventur per has species. Et hæc est præcipua æstheticæ pars de qua agetur in morali.

§ 5. *De potentiis intellectivis in genere, et in speciali, de intellectu agente, de intellectu possibili, de specie intelligibili, de intellectione et verbo; de intellectu practico et speculativo; de ratione superiore et inferiore; de intelligentia et discursu; de memoria intellectiva.*

Intellectus et sensus non sunt idem; nam sensus non est cognoscitivus nisi singularium; intellectus autem est

cognoscitivus universalium. Et ideo intelligere est quædam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum; quod enim est universale, aptum scilicet inesse multis, abstrahit ab omni individuatione cujus materia principium est.

Ex parte sensus, quandoque sumus in potentia sentientes, quandoque in actu; unde oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensibilem, per quam simus in potentia sentientes, quia ipsa est in potentia ad species sensibilium; si enim eas haberet actu in sua essentia, ut posuerunt antiqui philosophi, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu.

Similiter, quandoque invenimur intelligentes in actu, quandoque in potentia; necesse est igitur ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quæ quidem in sua essentia et natura non habeat aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia, et propter hoc vocatur possibilis et patiens. Et sensus ipse, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis.

Sensus autem, qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu quæ sunt extra animam; unde non necesse est ponere sensum agentem. Et similiter non esset necessarium ponere intellectum agentem, si universalia, quæ sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed, ut dictum est supra, 1° naturæ universales non exsistunt separatæ, nam sic essent singulares et non universales; 2° in Deo tantum exsistunt intelligibiles actu, et in eo non possumus eas videre, quia essentiam Dei intueri non valemus; 3° in singularibus continentur, sed intelligibiles tantum in potentia et non in actu, nam in materia et sub principiis individuantibus latent. Oportuit igitur ponere in homine, qui universalia percipit, et ea non potest per-

cipere nisi in singularibus, virtutem per quam intelligibilia in potentia fierent actu intelligibilia, et sic actuarent virtutem quæ est in potentia ad intelligendum. Et hæc est intellectus agens.

Munus intellectus possibilis seu patientis est recipere species intelligibiles, determinationes scilicet, quibus naturæ rerum constant, ut sunt conceptus puri et typi ideales, et sic intelligibiliter fieri omnia.

Munus intellectus agentis est accipere a phantasia species sensibiles, formas scilicet singularium, jam a materia objectorum separatas, et intentionaliter exsistentes nihilque præter singularitatem de materia retinentes, et eas, actu propriæ virtutis suæ, a singularitate separare ut universales et ideo omnino immateriales fiant. Tunc enim sunt intelligibiles actu et eas statim induit intellectus possibilis. — Virtus autem intellectus agentis « est lumen quod procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, præcipue a Deo. » (*Quæst. de mente, art.* 7.) Unde apparet in quo S. Thomas hoc Aristotelis effatum « nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu, » haud immerito commutavit. Scientia enim, juxta ipsum, a sensibus quidem initium sumit, sed perficitur ab intellectu agenti per lumen a Deo receptum. « Et sic in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas, sicut per universalia principia, judicamus de aliis, et ea præcognoscimus in ipsis. » (*Ibid.*) In quo notantum est quod per lumen desuper receptum intellectus humanus, in præsenti statu, nihil videret, nisi sensus ei præberent phantasmatum copiam, id est species sensibiles quæ a lumine intellectus illustratæ fiunt intelligibiles, et universalium principiorum conceptionem important.

Munus speciei intelligibilis ex dictis patet, et in hoc consistit quod sit principium formale intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis est principium propriæ operationis. Species intentionalis, quæ ad cognitionem sensitivam inservit, est accidens materialiter determinatum in corpore; species intelligibilis est accidens spiritualiter determinatum in anima.

Et quod res ita se habeat patet ex via qua possumus tantum intellectualem naturam investigare. Animæ enim essentiam non ut in se est videmus, sed eam solummodo perspicimus in quantum per suas operationes manifestatur. Secundum igitur diversitatem actuum, impossibilitatemque eos ad idem principium proximum reducendi, necesse est ponere diversitatem facultatum. Tota psychologia pendet ab istiusmodi consideratione; per eam enim et potentiæ sensitivæ et potentiæ intellectivæ discernuntur, et ad hanc conclusionem pervenitur : anima humana se manifestat in cognoscendo, ut si haberet quinque sensus externos et quatuor sensus internos, per species intentionales informatos, et insuper intellectum possibilem natum ad formas universales accipiendas, et intellectum agentem qui eas a singularibus abstrahit. Hæc omnia important quæ patent in factis. Si aliunde metaphysice res attendatur, ex natura intelligentiæ indirectæ, relativæ, uno verbo creatæ et corpori unitæ, ut est intelligentia hominis, colligimus plures virtutes necessario in ea ponendas esse. Simplicitas absoluta soli Deo competit; simplicitas relativa tantum, creaturis. Quæ quidem relativa simplicitas, respectu materiæ est vera simplicitas, in quantum nihil habet de quantitate dimensiva, sed respectu Dei multiplicem habet compositionem, componitur enim essentia et esse, potentia et actu, substantia et virtutibus. Quo magis autem ad Deum accedit creatura, eo magis simplicitatem ejus participat, et, quo

altior, eo per pauciora obtinet, excellentiori modo quæ per plura imperfectius obtinentur ab inferioribus se, unoquoque secundum suum gradum.

In hoc lumine S. Thomas psychologiam determinat, et fatendum est quod, experientia et ratione ducibus, neque accuratius, neque luculentius evolvi potest in suis causis intellectualis operatio. Qui alio lumine gaudent, ut pote essentias et substantias de facie ad faciem contemplantes, alias sibi theorias quærant.

Potentiis intellectivis expositis, S. Thomas intellectionem ipsam, ut ex multis operum suorum locis patet, sic ostendit :

In intellectu actu intelligente quatuor sunt distinguenda : 1° ipsa potentia intellectiva, quæ est facultas cognoscitiva entis in tota sua latitudine; 2° species impressa, seu forma objecti, ut intelligibilis, constituens intellectum in ratione principii proximi et completi intellectionis ; 3° ipsa intellectio, quæ est actio propria intellectus, qua, beneficio speciei impressæ actualiter attingit et cognoscit suum objectum, actio, inquam, immanens et non transiens, ut dictum est supra ; 4° species seu imago expressa objecti actu intellecti, quæ est terminus intrinsecus et objectum internum intellectionis; quæ quidem dicitur species seu imago expressa quia ex impressa exprimitur, et ipsum objectum in actu secundo exprimit aut repræsentat. Dicitur adhuc terminus intrinsecus intellectionis, quia per illam producitur, et objectum internum, quia, quum gerat vices objecti externi, tanquam formalis ejus repræsentatio, intelligitur tum ut objectum immediatum intellectionis, quæ in specie expressa objectum externum contemplatur, tum ut medium quo ulterius fertur ad hujusmodi objectum extra animam exsistens. Appellatur etiam verbum mentis; et adhuc conceptus mentis, quia, ut notat S. Augustinus, sicut ex mare

et fœmina partus nascitur, ita ex objecto et potentia paritur notitia, id est species expressa.

Natura verbi humani perspicue exploratur a S. Thoma per comparationem ad Verbum divinum in capite undecimo libri quarti Summæ contra gentiles quod excerptim hic transcribere operæ pretium est.

« Principium hujus intentionis hinc sumere oportet, quod, secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum.

» In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent, in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum; sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.

» Post inanimata vero corpora, proximum locum tenent plantæ, in quibus jam emanatio ex interiori procedit, in quantum scilicet humor plantæ intraneus in semen convertitur et illud semen terræ mandatum crescit in plantam. Jam ergo hic primus gradus vitæ invenitur; nam viventia sunt quæ seipsa movent ad agendum, illa vero quæ nonnisi exteriora movere possunt omnino sunt vita carentia; in plantis vero hoc indicium vitæ est quod id quod in ipsis est movet aliquam formam.

» Est tamen vita plantarum imperfecta, quia emanatio in eis, licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens, quod emanat finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos, et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et, in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam

diligenter consideret, primum hujus emanationis principium ab exteriori sumitur; nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.

» Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitæ invenitur, quæ est secundum animam sensitivam, cujus emanatio propria, etsi ab exteriori accipiat, in interiori tamen terminatur; et, quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad interiora devenitur; sensibile enim exterius formam suam sensibus exterioribus ingerit, a quibus procedit in imaginationem et ulterius in memoriæ thesaurum.

» In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva, supra seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio hujus vitæ magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, quum emanatio semper fiat ex uno in alterum.

» Est igitur supremus et perfectus gradus vitæ, qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur; nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit, quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet.

» Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia, licet intentio (species) intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intellectio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse.

» Ultima igitur perfectio vitæ competit Deo, in quo

non est aliud intelligere et aliud esse, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quæ quidem in nobis neque est ipsa res quæ intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quædam similitudo concepta ab intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum.

» Et quidem quod prædicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit, dum supra suum opus reflectitur. Unde et aliæ scientiæ sunt de rebus, et aliæ de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectæ etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere. Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et quia intellectus in eo est res intellecta (intelligendo enim se, intelligit omnia alia, ut ostensum est), relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quæ intelligitur et intentio intellecta.

» His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit in divinis generatio accipienda. » S. Thomas pergit ostendendo quod istiusmodi generatio non potest fieri, secundum emanationes nec inanimatorum, nec plantæ, nec animæ sensitivæ, sed tantum secundum intellectualem emanationem, quod sic probat :

« Manifestum est enim quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intel-

lectum. Unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur, in Deo intelligente seipsum, Verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod dicitur : *Verbum erat apud Deum* (*Joan.* I, 1). Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu exsistens, ut probatum est, ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod seipsum intelligit, oportet quod Verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper Verbum ejus in Deo exstitisse. Est igitur coæternum Deo Verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod dicitur : *In principio erat Verbum* (*Joan.* I, 1). Quum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut probatum est, oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem verbi interius concepti, sive intentionis intellectæ, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est Verbi divini et intellectus divini, et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est ejus essentia vel natura, quæ idem est quod ipse Deus, ut ostensum est. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia ejus, et ipse verus Deus.

» Non autem sic est de verbo intellectus humani. Quum enim intellectus noster seipsum intelligit aliud est esse intellectus et aliud ipsum ejus intelligere; substantia enim intellectus erat in potentia intelligens ante-

quam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectæ, et aliud intellectus ipsius, quum intentionis intellectæ sit ipsum intelligi. Unde oportet quod, in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quædam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero Verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus habens naturaliter esse divinum, eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud ejus intelligere, ut dictum est. Hinc est quod dicitur : *Deus erat Verbum* (*Joan.* I, 1); quod, quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde hæc propositio falsa esset : « homo est verbum; » sed hæc potest esse vera : « homo intellectus est verbum. » Quum ergo dicitur : *Deus erat Verbum,* ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum, sed etiam rem in natura exsistentem et subsistentem; Deus enim verus res subsistens est, quum maxime sit per se ens.

» Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse ejus, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam, non solum specie, sed etiam numero eamdem.

» Item, natura quæ est una secundum speciem non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in natura numero eadem communicat cum Deo; propter quod Verbum

Dei et Deus cujus est Verbum non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duabus. Ostensum est autem ea quæ in creaturis divisa sunt in Deo simpliciter unum esse, sicut in creatura aliud est essentia et esse, et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia et ejus essentia sive natura; nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse, sed Deus est sua essentia et suum esse.....»

» Verbum interius conceptum est quædam ratio et similitudo rei intellectæ; similitudo enim alicujus in altero exsistens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium, vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cujus est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur; quia enim similitudo artificiati exsistens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum est, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum; sed similitudo rei naturalis, in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cujus similitudo exsistit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Quum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, quum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed, ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligere idem cum intellectu intelligente, cujus quædam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar, et ad ipsum Deum, cujus est Verbum, sicut ejus imago. Hinc est quod de Verbo Dei dicitur quod *est imago Dei invisibilis* (*Coloss.*, I, 15).

» Est autem differentia inter intellectum et sensum ; nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora ejus accidentia, quæ sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi, sed intellectus ingreditur ad intima rei. Et, quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quæ est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad ejus accidentia; in intellectu vero, sit similitudo rei intellectæ quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiæ rei intellectæ. Quum ergo Verbum Dei sit imago Dei, necesse est ut quod sit imago Dei quantum ad ejus essentiam. Hinc est quod Apostolus dicit quod *est figura substantiæ Dei* (*Hebr.*, I, 3).

» Imago autem alicujus rei est duplex : est enim aliqua imago quæ non communicat in natura cum eo cujus est imago : sive sit imago ejus quantum ad exteriora accidentia, sicut statua ænea est imago hominis nec tamen est homo ; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio (species) enim hominis in intellectu non est homo ; nam et philosophus dicit : « non lapis est in anima, sed species. » Imago autem alicujus rei quæ naturam eamdem habet cum re cujus est imago est sicut filius regis, in quo imago patris apparet, et qui est ejusdem naturæ cum ipso. Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam ejus essentiam, et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam Filius ; non enim sic esse imaginem alicujus ut ejusdem naturæ cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur; nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei dicitur filius ejus. Hinc est quod dicitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu* (*Psal.* II, 7).

» Rursus considerandum est quod, quum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei Filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter generetur et a Patre procedat; et hoc quidem supra dictis convenit, ut ex his quæ in intellectu nostro accidunt, perspici potest.

» Intellectus enim noster aliqua naturaliter, sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quæ verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso exsistunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quædam intelligibilia quæ non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit, et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non exsistunt, sed cum studio quæruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit sicut et naturaliter est; suum enim intelligere est suum esse. Verbum igitur Dei seipsum intelligentis, naturaliter ab ipso procedit: et, quum Verbum Dei sit ejusdem naturæ cum Deo dicente et sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus a quo est processio cum identitate naturæ. Hæc est autem veræ generationis ratio in rebus viventibus quod id quod generatur a generante procedat ut similitudo ipsius et ejusdem naturæ cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum vere a Deo dicente; et ejus processio *generatio* vel *nativitas* dici potest. Hinc est quod dicitur : *Ego hodie genui te* (*Ps.* II, 7), id est in æternitate, quæ semper est præsens, et nulla est in ea ratio præteriti et futuri.

» Unde patet falsum quod ariani dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate; quæ enim voluntate fiunt non naturalia sunt. Quia vero non minus est quod Deus de seipso intelligit quam quod in ipso est (alias non intelligeret seipsum perfecte, nec suum esse esset suum intelligere), oportet Verbum Dei Deo esse essentiale. Hoc

autem est Filius Dei. Est igitur Filius Dei Patri essentialis.....

Ex supra dictis suam expositionem perficit sanctus Doctor, vicissim ostendens quod Filius est æqualis Patri; quod potest dici a Deo conceptum; quod in generatione Verbi Dei idem est conceptio et partus; quod perfecta ejus distinctio a Patre exprimitur his verbis : *Ex utero ante luciferum genui te* (*Psal.* CIX, 3), et ejus æterna cum ipso unio, istis : *Est in sinu Patris* (*Joan.* I, 18); quod generatio Verbi non perficitur per virtutem passivam et activam, ut in creatis, sed per virtutem activam tantum; nam intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum, unde omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur; dicitur enim Pater et dare Filio vitam, et concipere et parturire.

Intellectus igitur humanus, ut redeamus, dividitur in duas virtutes, aliam activam, scilicet intellectum agentem; aliam passivam, intellectum scilicet patientem. Sumit autem ex phantasmate intellectus agens speciem intelligibilem et eam præbet intellectui patienti in quo fit species impressa. Tunc autem intellectus constituitur in actu primo intelligendi; in actu secundo transit quum per speciem impressam fœcundatus parturit speciem expressam quod est verbum, sive objectum internum per quod cognitum est in cognoscente, quod quidem terminat intellectionem in intimis, et medium est quo ad objectum exterius cognitio pertingat.

Id totum illustrari potest exemplo imaginationis cui hæc quoque fœcunditas inest pro suo modulo. Quippe suscepta semel impressione objecti, puta amici, amplius non eget ad illum sibi repræsentandum nova impressione, sed sola voluntatis applicatione reducta in actum, illum sibi repræsentat quoties placuerit, efformando interiorem ejus imaginem quæ vocatur phantasma. Quod

valet imaginatio valet a fortiori intellectus, quanto superior, tanto fœcundior. Ideoque semel fœcundatus speciebus impressis objectorum, sine nova impressione, sed sola voluntatis applicatione potest rerum repræsentationes seu ideales typos in se parturire, ac in eo quasi partu objectum repræsentatum contemplari.

Intellectus, ex parte sui objecti, quasdam divisiones subit, ut dum dividitur in practicum et speculativum, in rationem superiorem et rationem inferiorem, in intelligentiam et discursum; quæ omnia non significant res diversas, sed eamdem diversimode sumptam. Intellectus enim ut respicit veritates quæ non sunt a nobis factibiles, v. g. cursum cœli, mutationem elementorum, vocatur speculativus; ut respicit veritates practicas, v. g. virtutem et vitium, dicitur practicus; ut attendit rebus divinis, et per eas de humanis judicat, dicitur ratio superior; ut occupatur circa humana et ex his divina infert, dicitur ratio inferior; ut contemplatur veritatem sibi apertam, dicitur intelligentia; ut ex veritate nota infert ignotam, dicitur ratio seu discursus.

Memoria intellectiva non est alia potentia ab intellectu possibili; eadem enim potentia, in intellectualibus, recipit et conservat. In corporalibus vero, ut dictum est supra, eadem potentia non simul recipit et conservat, 1° quia quæ sunt bene receptibilia, sunt interdum male conservativa; 2° quia memoria sensitiva non conservat tantum species sensibiles, sed etiam intentiones non sensatas quæ ab æstimativa seu instinctu procedunt et rationem præteriti habent. Et quod eadem potentia, in intellectualibus, recipiat et conservet, ex hoc apparet quod objectum receptum et conservatum eamdem rationem habet; est enim universale et ens in communi; atqui, ut dictum est, potentiæ non distinguuntur nisi quando objecta sunt diversæ rationis. Quæ quidem differentia in

objecto intellectus tantummodo reperitur in quantum objectum est vel in potentia vel in actu; unde huic duplici rationi assignantur, ut facultates distinctæ, intellectus patiens et intellectus agens. Ratio memoriæ salvatur in intellectu, quatenus memoria est præteritorum, quia intellectus intelligit se olim intellexisse.

§ 6. *De appetitu intellectivo.* — 1. *Voluntas differt ab appetitu sensibili;* 2. *inclinatur naturaliter, sed non cogitur;* 3. *differt ab intellectu, ut potentia;* 4. *movetur ab intellectu, et intellectum movet;* 5. *appetitus intellectivus non dividitur in concupiscibilem et irascibilem;* 6. *causæ efficientis exsistentiam manifestat.*

Voluntas, ut sæpe repetit S. Thomas, est inclinatio consequens intellectum; unde ubi est intellectus, ibi est voluntas. Definitur autem appetitus rationalis, seu inclinatio in bonum per rationem apprehensum. Unde quia omne quod est potest apprehendi ut bonum, ideo, quidquid in rerum natura est, potest cadere sub ratione voluntatis. Imo, quum voluntas et actus ejus sit aliquid bonum, potest supra se suumque actum se reflectere; ideoque experimur nos non solum alia sed etiam ipsum amorem et voluntatem amare. Quia demum nullum particulare bonum ita perfectum est, ut in aliquo non deficiat, et non possit quadamtenus apprehendi ut malum, vel saltem ut insufficienter bonum, ideo voluntas ad nullum particulare bonum alligatur, sed solum ad bonum in communi. Sic igitur bona particularia non ex necessitate vult, sed ex proprii judicii deliberatione, quia ita placet et expedit judicare. Unde circa talia bona dicitur voluntas libera, quod possit de actu suo circa illa disponere, ea repudiando vel eligendo prout placuerit.

1. Voluntas, ut ex supra dictis patet, est alia potentia

ab appetitu sensibili. Et ut hoc manifestius fiat, sciendum est quod, sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinæ dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat, et inclinet, et dirigat, ipse a nullo alio motus, vel inclinatus, vel directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est se ipsam inclinare.

« Natura igitur insensibilis, quæ ratione suæ materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut gravitas et levitas quibus naturaliter alia sursum, alia deorsum inclinantur.

» Natura autem sensitiva ut Deo propinquior in se ipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum (per speciem sensibilem), sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis, quod inclinetur, sed est ei aliunde determinata (scilicet ab instinctu divinitus insito). Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia illa animalia non habent dominium suæ inclinationis, unde non agunt, sed magis aguntur, secundum Damascenum; et hoc quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiæ et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat.

» Sed natura rationalis, quæ est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata; nec solum est movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non

sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari, vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei in quantum non unitur organo corporali; et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere, nisi cognoscat finem et habitudinem finis in ea quæ sunt ad finem, quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio ex necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili. » (*Quæstio XXII de volunt., art* 4.)

2. Voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

« Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum propriam rationem, sed quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam quæ est *rationale*, sed uti sensu et alimento, quod ei competit secundum genus suum quod est *animal vivum*.

» Et similiter videmus in sensibilibus, quod, quum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuscujusque sensus, non solum invenitur proprietas illius sensus cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus; sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum, in quantum est organum visus, sed sentit calidum et frigidum, secundum quod est organum tactus.

» Natura autem et voluntas hoc modo ordinatæ sunt,

ut ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni; et præter hoc habet aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est.

» Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quæ naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, et aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quæ sunt ad finem, quum, quæ sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis.

» Et ideo quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis et alia hujusmodi. Ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate.

» Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas, nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiæ cujusdam inductio. *Violentum* enim, secundum philosophum (Ethic. III, c. I), *est cujus principium est extra, nil conferente vim passo;* sicut si lapis sursum projiciatur, quia nullo modo, quantum est de se, ad hunc motum inclinatur. Sed quum ipsa voluntas sit quædam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas ali-

quid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit. » *(Quæst. XXII de volunt., art. 5.)*

3. Voluntas et intellectus sunt diversæ potentiæ et ad diversa genera potentiarum pertinentes. Distinctio enim potentiarum, ut dictum est supra, attenditur penes actus et objecta. Sed cognoscitivum, quod est objectum intellectus, generice differt ab appetibili, quod est objectum voluntatis; nam cognoscitivum in actu, cognitum scilicet, est in anima, non secundum esse proprium, sed secundum modum animæ, id est spiritualiter; dum appetibile in actu, appetitum scilicet, est res extra animam exsistens ad quam anima per voluntatem inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei ut in seipsa exsistit. Prorsus igitur objecta inter se differunt, et similiter potentiæ.

4. Intellectus et voluntas inter se diversimode referuntur, et secundum respectus quos habent ad invicem, intellectus movet voluntatem, voluntas movet intellectum; intellectus est potentia nobilior voluntate et vice versa.

« Intellectus dupliciter considerari potest : uno modo secundum quod est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo secundum quod est quædam particularis potentia habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest : uno modo, secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitus boni communis; alio modo, secundum quod est quædam determinata potentia, habens determinatum actum.

» Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque, intellectus est altior et nobilior voluntate. Objectum enim intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum

voluntatis. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est determinata quædam potentia, sic iterum intellectus est altior, et prior voluntate; quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus ejus, et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem et actum ejus et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem, aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis et veri.

» Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quædam res et potentia specialis, sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere et objectum ejus, quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere.

» Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere; et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum. » (*Summ. theol. p.* 1. *q.* 82. *art.* 3 *et* 4.)

5. Appetitus intellectivus non dividitur in concupiscibilem et irascibilem. Ex hoc enim appetitus sensibilis sic dividitur quod non respicit rationem communem boni, quemadmodum sensus non apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi. Concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum; irascibilis autem, secundum quod est arduum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni. Potest tamen dici voluntas irasci-

bilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis; et eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni.

6. Per voluntatem directe et intuitive perspicimus rationem causæ efficientis. Voluntatem enim videmus in suis operationibus, in actibus scilicet quos elicit vel imperat, ut amor, desiderium, spes, intentio, consilium, deliberatio, consensus, electio. Quæ quidem omnia voluntaria et libera dicuntur. Liberum autem est quod est causa sui et ex se ipso agit. Ab experientia igitur interiori sumimus rationem causæ activæ; partubus enim seu potius creationibus voluntatis conscientia assistit, et sic evertitur scepticismus Humii qui, rationem causæ ad extra inquirens, ponebat causam tanquam phænomenum antecedens, et effectum tanquam phænomenum consequens, nam, ut aiebat, non videmus causam reipsa gignentem effectum, sed tantum percipimus seriem phænomenorum, alia aliis succedentium. Et hoc quidem verum est de experientia exteriori, sed prorsus falsum de conscientia et intuitione intima qua homo se videt causantem, ut se videt sentientem et intelligentem. Exsistentiam igitur et rationem causæ efficientis in voluntate intuimur, et hoc est certissimum fundamentum hujus tam eximiæ et tam fœcundæ notionis.

Quum ex voluntario et libero determinetur voluntas, et utrumque ad ethicam proprie referatur, in ea ultima parte philosophiæ, fusius de voluntate et libero arbitrio tractabitur.

SECTIO TERTIA.

De anima.

Quæ ad phænomena psychologica, ad operationes et potentias animæ pertinent, determinatis, nunc de ipsa anima determinandum est. Et 1° quidem de natura

animæ; 2° de ejus unitate spirituali; 3° de ejus cum corpore unione; 4° de ejus vita futura.

§ 1. *De natura animæ.*

Ut ex phænomenis psychologicis, operationibus et potentiis animæ patet, anima humana est et definitur : actus primus corporis physici organici habentis vitam in potentia. Anima dicitur « primus actus corporis », id est forma substantialis dans esse corpori; forma enim substantialis, ut dictum est supra, est actus primus; accidentales vero formæ, sunt actus secundarii. Additur « corporis physici organici », id est in varia instrumenta concinnati; et « in potentia vitam habentis, » id est ad vitam ordinati, qualis est organisatio infantuli in utero matris formati.

Essentia animæ in eo consistit quod sit principium et forma dans esse corpori; forma enim substantialis est principium radicale essendi et operandi. Sed, in homine, anima rationalis est principium radicale essendi et operandi; ergo est vera ejus forma substantialis.

Homo est vere compositum naturale, seu ens mobile constans materia et forma. Sed non est assignabilis alia forma ejus, præter animam rationalem; per eam enim sumus homines, distinguimur ab aliis rebus et humana operamur, præcipue quia 1° per eam intelligimus, quæ operatio est maxime homini propria; 2° per eam habemus unitatem et per consequens esse, nam ex eo unumquodque habet esse, ex quo habet unitatem, quum, ut dictum est supra, ens et unum convertantur.

Rationi accedit Ecclesiæ determinatio. In Symbolo enim S. Athanasii dicitur : « Anima rationalis et caro unus est homo; » quam doctrinam, a S. Thoma in variis operum suorum locis demonstratam, solemniter sanxit œcumenicum Viennense concilium, ineunte sæculo deci-

mo quarto sub Clemente quinto habitum. In clementinis enim, lib. 1, tit. 1, p. 10, legitur :

« Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis, seu intellectivæ, vere ac per se humani corporis non sit forma; velut erroneam, ac veritati catholicæ fidei inimicam, prædicto sacro approbante concilio, reprobamus. Diffinientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas, ac præcludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, seu defendere pertinaciter præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus. »

Anima rationalis est in corpore, non tanquam dependens ab illo in essendo, sed tanquam communicans ipsi esse et vivere. Utrumque igitur habet anima, et quod sit id quod subsistit, et quod sit principium quo totum compositum subsistit, in quantum scilicet subsistentiam, quam habet in se ipsa, corpori communicat. Unde anima rationalis est quid medium inter formas pure spirituales et formas corporeas, seu inter angelos et animas brutorum. Habet cum angelis quod retineat suum esse etiam post separationem a corpore, ideoque est subsistens in se ipsa. Sed cum animabus brutorum habet quod possit communicare suum esse corpori, et illud vivificare et informare. Illud autem a quo habet anima quod possit in se subsistere est intellectus agens qui, ut dictum est supra, materiam transcendit, et absque organo corporeo operatur.

§ 2. *De unitate et spiritualitate animæ.*

1. Per unitatem animæ intelligitur quod in homine sit unicum principium triplicis vitæ, vegetativæ scilicet, sensitivæ et intellectivæ.

In hac quæstione quatuor exsistunt sententiæ. — Prima est in quolibet vivente tot esse animas quot sunt in illo genera vitæ; ita ut planta unicam habeat animam, quia unicum habet genus vitæ, scilicet vegetare; in bruto vero sint duæ animæ, una quæ vegetet, altera quæ sentiat; in homine demum sint tres animæ, una quæ vegetet, altera quæ sentiat, tertia quæ intelligat. Et hæc fuit apud veteres positio Platonis, quam tenuit ineunte sæculo decimo quarto Okamus inter ultimos scotistas famosissimus. — Secunda sententia ponit quidem unicam animam in vivente, sed præter illam ponit aliam formam substantialem quam vocant *formam corporeitatis*. Ita Scotus : ad opinionem cujus referenda est doctrina Monspelliensis scholæ de principio vitali dicto, ab anima penitus distincto et separato. — Tertia sententia ponit in quolibet vivente unicam formam totalem, sed præter illam admittit plures formas substantiales partiales, juxta varietatem membrorum, ut formam oculi, cerebri, cordis, etc. Hæc vetus opinio, secundum sua essentialia, de novo apparuit sub nomine phrenologiæ quæ tum habitus morales, tum physicos instinctus explicat per varias et peculiares formas cerebri materiam organizantes. — Quarta sententia in vivente, sicut in quolibet composito naturali, agnoscit unicam formam substantialem quæ omnia vitæ munera et membrorum diversitatem sola præstet. Ita S. Thomas et communiter alii scholastici. Quam sententiam sic propugnat S. Thomas :

« Ponit Plato non esse eamdem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit. Quod autem hoc sit impossibile sic ostendendum est.

« Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum

enim consequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquæque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animæ sicut diversæ formæ, homo non erit unum ens, sed plura; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem, non est esse unum simpliciter, quum unitas ordinis sit minima unitatum.

» Amplius, si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed duo vel tria; sunt enim tres animæ, vel saltem duæ. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod anima sensitiva intelligatur esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali (nam per animam sensitivam aliquid est animal), et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. Quæ quum sint inconvenientia, impossibile est tres animas, substantia differentes, esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum.

» Adhuc, ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam; sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eas colligante. Si autem in homine sint plures animæ quæ non se habent ad invicem sicut materia et forma, sed omnes ponuntur actus quidam et principia actionum, oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus, quum magis corpus uniatur per animam; cujus signum est quod, decedente anima, corpus

dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse, quod facit ex illis pluribus unum ; et hoc magis erit anima quam illa plura quæ per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquod uniens. Quum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum ; et hoc maxime est anima. Oportet igitur, in uno homine vel animali, unam tantum animam esse.

» Item, si id quod est ex parte animæ in homine, est ex pluribus congregatum, oportet quod, sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis ; quod etiam a positione Platonis non discordat. Ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum dupliciter : primo quidem, quia aliqua pars est animæ, quæ non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo ostensum est quod non est actus alicujus partis corporis ; secundo, quia manifestum est quod, in eadem parte corporis, apparent diversarum partium animæ operationes, sicut patet in animalibus quæ decisa vivunt, quia eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo movetur ; et similiter eadem pars plantæ decisæ nutritur, augetur et germinat ; ex quo apparet quod diversæ partes animæ in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversæ animæ in nobis, diversis partibus corporis attributæ.

» Amplius, diversæ vires quæ non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariæ ; quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversæ operationes animæ impediunt se ; quum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istæ actiones, et vires

quæ sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus : tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere ; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus, in quantum hujusmodi, invenirentur in omnibus corporibus ; quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium eorum forma aliqua una per quam hoc corpus est tale corpus, quæ est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animæ, quæ sunt in nobis, ab ipsa una procedant ; et sic non sunt in nobis plures animæ. » (*Summa contra gentes,* lib. 2, c. 58.)

Quod anima una sit, eademque semper permaneat, manifeste apparet ex plurimis phænomenis quæ animam et unam et eamdem esse evidenter probant. Alia in homine mutantur, alia vero non. — Quæ mutantur ad corpus referenda sunt, quod nunquam in eodem statu permanet ; vicissim enim transit per phases pueritiæ, adolescentiæ, virilitatis, senectutis, tum sanum, tum ægrum, tum vigilans, tum dormiens, etc., etc. Addamus quod partes ejus durissimæ, ossa scilicet intra tres annos integre renovantur, et partes ejus tenuissimæ, nempe diffusilis nervorum medulla, intra duos solis ortus. — Quæ non mutantur ad hypostasim pertinent cujus indivisibilis unitas et identitas permanens radicantur necessario in fundamento istiusmodi, scilicet in anima.

2. Ex supra dictis patet quod anima, quum una et eadem sit, ut forma substantialis, a corpore substantialiter distinguitur. Corpus est materiale ; anima est immaterialis seu spiritualis. Ad cujus confirmationem plurima adduci possunt argumenta, quorum præcipua seligimus.

Ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicujus corporis. Est autem actus animæ. Ergo anima non est corpus.

Præterea, animá de contrariis judicat; pronuntiat enim album non esse nigrum; frigidum non esse calidum, quadratum non esse rotundum, etc. Oportet igitur animam simul in se habere formas contrariorum; quomodo enim de illis judicare posset, si non earum simul conscia foret? Hoc autem nequaquam contingere potest quin anima spirituali indivisibilitate vigeat. Si anima enim esset corpus, oporteret partem hujusmodi corporis quæ facultatem judicandi sortitur, simul in se contraria recipere, ut ea posset cognoscere et inter ea judicare. Sed hoc est prorsus impossibile, nam in corporibus contraria sese mutuo expellunt ex eodem subjecto, et simul stare omnino nequeunt; quod quidem in spiritualibus possibile est. Ut enim dicit sanctus Doctor: « Formæ contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariæ; unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariæ; sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. » (Sum. cont. gent. l. 2, c. 5.) Non igitur habent esse materiale in anima; ergo anima est immaterialis.

Adhuc, omne judicium in affirmatione consistit; nam qui judicat affirmat de tali aut tali re quod sit vel non sit. Sed affirmatio est indivisibilis in se, integra vel nulla. Quis enim concipit dimidiam vel tertiam, vel quartam partem affirmationis? Et similiter ille cujus affirmatio actus est, scilicet hypostasis humana quæ judicat, perfectæ indivisibilitatis rationem habet, nam quid esse posset dimidia vel tertia vel quarta pars personæ? Et si suppositum humanum, id est persona, indivisibile et spirituale est, pariter anima, in qua principaliter radicatur suppositum, indivisibilis et spiritualis erit.

§ 3. *De unione animæ cum corpore.*

Circa unionem animæ cum corpore quatuor quæri possunt : 1° an possibilis sit istiusmodi unio? 2° Quo modo fiat? 3° An anima ante corpus exsistat? 4° An exsistat post corporis dissolutionem.

1. Unio animæ cum corpore est possibilis, nam de facto exsistit; ab actu enim ad posse valet consecutio. Phænomena quæ naturam humanam exhibent, eam manifestant perinde ac si suppositum humanum, hypostasis scilicet, corpus et animam haberet suam substantiam et vitam componentia. Hypostasis enim dicit : meum corpus et mea anima. Aliunde pari evidentia verificantur per operationes et potentias hypostasis humanæ, 1° exsistentia corporis ut aliquid vegetans et ad cognitionem sensitivam organisatum; 2° exsistentia animæ ut aliquid habens cognitionem sensitivam per corpus, et cognitionem intellectivam sine organo corporeo; 3° hæc duo in unum coalescere, nam ut experiri facile est, corpus movet animam et anima movet corpus non aliter ac si vitali unione vincirentur.

Hanc unionem naturaliter possibilem esse negaverunt quidam philosophi, quia, inter substantiam corporalem et substantiam spiritualem, absolutam naturæ oppositionem perspiciebant. Sed in hoc dupliciter peccaverunt : 1° arbitrio rationis, quæ, ut dictum est, non est mensura possibilium, respuentes possibilitatem actu manifestam; 2° quæstionem non recte positam perperam solventes.

De facto, ut ostensum est, constat. Quod autem quæstio perperam posita et soluta fuerit ex eo apparet quod materiam tanquam substantiam, et similiter corpus humanum tanquam esse substantiale proprium habens

independenter ab anima, conceperunt. Sed hoc falsum est; nam nec materia est substantia sine forma, nec corpus, absque anima, ut probatum est supra. Sic ponenda erat quæstio hæc : anima, quum sit forma substantialis de genere spiritualium habens in se rationem propriæ subsistentiæ, in quantum per intellectum excedit materiam, potestne esse forma communicans suum esse materiæ corporali, ita ut simul fiant compositum naturale cujus substantia sit corpus et anima; corpus quidem, ut materia; anima autem, ut forma? Nihil prohibet quod res ita sit, scilicet quod substantia intellectualis, propriæ subsistentiæ capax, sit formale principium essendi materiæ, ei suum esse communicans; non est enim inconveniens, ut notat sanctus Doctor, quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Convenienter quidem objiceretur quod substantia intellectualis esse suum materiæ corporali communicare non potest « si eodem modo illud esse materiæ esset sicut esse substantiæ intellectualis. » Non est autem ita; est enim (esse) materiæ corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati; substantiæ autem intellectualis ut principii et secundum propriæ naturæ congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quæ est anima humana.

» Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea quæ sunt immobilia et solum tactum habent et terræ in modum plantarum affiguntur; unde et beatus Dionysius dicit (*De divinis nomi-*

nibus, c. 7) quod « divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum. » Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, æqualiter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma.

« Quamvis autem sit unum esse formæ et materiæ, non tamen oportet quod materia semper adæquet esse formæ; imo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam; quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma cujus operatio excedit conditionem materiæ, et ipsa, secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam.

» Invenimus enim aliquas formas, quæ in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quæ sunt dispositiones materiæ, ut calidum, frigidum, humidum, siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia, sicut formæ elementorum; unde istæ sunt formæ omnino materiales et totaliter immersæ materiæ.

» Super has inveniuntur formæ mixtorum corporum, quæ, licet non se extendant ad aliqua operata quæ non possunt compleri per qualitates prædictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen sortiuntur ex corporibus cœlestibus (1),

(1) Juxta physicam veterem quæ non adeo contemnenda est; siquidem radii solis magnetis virtutem, tenuiter saltem, ferro tribuunt.

quæ consequitur eorum speciem, sicut magnes trahit ferrum.

» Super has iterum inveniuntur aliquæ formæ quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quæ excedunt virtutem qualitatum prædictarum, quamvis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deserviant; sicut sunt animæ plantarum.

» Super has formas inveniuntur aliæ formæ similes superioribus substantiis, non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas organicæ qualitates prædictæ deserviunt, quum operationes hujusmodi non compleantur, nisi mediante organo corporali, sicut sunt animæ brutorum animalium; sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo et infrigidando, licet hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem.

» Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere; et sic est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omnino; et hæc est anima intellectiva; nam intelligere non fit per organum corporale. Unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva et excedit materiæ conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum, sicut aliæ formæ materiales; quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam. » (*Sum. contra gent.* l. 2. c. 58.)

2. Istius unionis τὸ quomodo dupliciter intelligi po-

test : 1° de scientia adæquata conditionum, quarum concursus unionem vitalem efficit inter animam et corpus, id est de scientia vitæ compositorum tum in suis causis, tum in suis effectibus adæquate perspectæ; 2° de determinatione et accurata positione conditionum secundum quas anima et corpus uniuntur, secluso essentialis earum concretionis et efficaciæ conceptu.

Vitam non attingimus ipsam, neque per suam essentiam eam intelligimus, ut dictum est supra. Nostris temporibus physiologista inclytus sic eam negative definivit : vita est summa phænomenorum quæ morti reluctantur; quod quidem nihil aliud est quam dicere : vita est vita. Sub hoc respectu igitur τὸ quomodo unionis prædictæ incomprehensibile est.

Conditiones autem vitæ, per hoc quod manifeste appareret de natura animæ et corporis, accurate determinari possunt. Ex hoc enim tria constant : 1° quod anima corpori unitur per contactum virtutis; 2° quod hæc unio est immediata; 3° quod anima est tota in toto et tota in qualibet parte.

1° *Anima corpori unitur per contactum virtutis.*

Induximus supra, ex sancto Doctore, distinctionem inter tactum quantitativum et contactum virtutis. Tactus nonnisi corporum est; sunt enim tangentia quorum ultima sunt simul, vel puncta, vel lineæ aut superficies, quæ sunt corporum ultima. Non igitur per modum similis contactus substantia spiritualis corpori uniri potest. Ex hoc autem relinquitur quod neque continuatione, neque compositione aut colligatione, ex substantia spirituali et corpore unum fieri possit; omnia enim hæc sine contactu quantitativo fieri non possunt.

Est tamen quidam modus contactus, quo substantia intellectualis corpori uniri potest. Corpora naturalia tangendo se alterant, et sic ad invicem uniuntur, non solum

secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formæ, dum alterans imprimit formam suam in alteratum. Substantiæ vero intellectuales agunt in corpora et movent ea, quum sint immateriales et magis in actu exsistentes, et secundum hoc dici possunt tangere corpora. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis; unde hic tactus a tactu corporeo differt in tribus :

Primo, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile; quod in tactu corporeo non potest accidere, nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquod; substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Substantia enim intellectualis, ad tangendum corpora, seu potius ad agendum in ea, non subjicitur, quoad quantitatem, eidem conditioni quam substantia corporalis. In hac enim indivisibile, id est punctum, non potest tangere nisi indivisibile, id est punctum; dum substantia intellectualis, quæ est indivisibilis et tangit per tactum virtutis, non ad id limitatur ut tangat punctum, sed potest etiam tangere, et de facto tangit quantitatem divisibilem corporis.

Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur; sic enim tangitur, secundum quod patitur et movetur. Hoc autem fit secundum quod id quod tangitur est in potentia; potentia vero est secundum totum, et non secundum ultima totius; unde totum tangitur.

Ex quo patet tertia differentia, quia, ut in proemio dictum est, quum tactus quantitatis fiat secundum extrema, tangens est extra id quod tangitur, et ab eo impeditur quin per ipsum incedat; dum tactus virtutis ad intima procedens, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur et per ipsum absque impedimento ince-

dentem. Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Qui quidem contactus, cujus necessitatem ac proinde possibilitatem concipimus ex natura substantiæ intellectualis corpori vitaliter unitæ, quid in se sit penitus ignoramus.

2° *Anima unitur corpori immediate in essendo, mediate in operando et quantum ad viam generationis.*

Ut dictum est in proemio, per se competit formæ quod sit actus corporis, et non per aliquid aliud; sed anima unitur corpori ut forma ejus; ergo immediate uniuntur. Quod quidem verum est, si consideretur forma ut principium essendi; non autem si attendatur in quantum movet corpus, et in quantum materiam corporis jam dispositam actuat. In motu enim quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum; nam anima omnes operationes suas efficit per suas potentias; unde mediante potentia, movet corpus, et adhuc membra, mediantibus nervis, et ulterius unum organum, mediante alio organo. In via autem generationis, dispositiones ad formam præcedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo (sunt enim in fieri et non proprie in esse ante receptionem formæ); unde et dispositiones corporis, quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam et corpus.

3° *Anima est tota in toto et tota in qualibet parte.*

« Oportet proprium actum corporis in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore et non in una parte tantum, secundum suam essentiam secundum quam est forma corporis. Quod autem anima est forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes; unde ea abscedente, neque totum, neque partes remanent ejus-

dem speciei; nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur oculus et caro nisi æquivoce. Si igitur anima actus est singularium partium (actus autem est in eo cujus est actus), relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis. Quod autem tota, manifestum est; quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes.

» Dicitur autem pars dupliciter : uno quidem modo, in quantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, in quantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiæ, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem, et secundum essentiæ perfectionem. Totum autem et partes, secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem vel pars, secundum perfectionem essentiæ, invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quæ per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte ejus. Secus autem est de totalitate quæ per accidens attribuitur formis; sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quæ non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animæ animalium perfectorum, non erit opus distinctione, quum eis non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte; nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum, neque sic incorporeum corporeo jungi sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut ostensum est supra.

» Non est autem inconveniens animam, quum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diversa-

rum, quia unicuique formæ aptatur materia secundum suam congruentiam. Quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima, quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quarum diversæ potentiæ animæ proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis; propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantæ vero minimam. (*Contra gent.* lib. 2, c. 72.)

3. Anima ante corpus non exsistit. « Unicuique enim formæ naturale est propriæ materiæ uniri; alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid præter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam quam quod convenit ei præter naturam; quod enim convenit alicui præter naturam, inest ei per accidens; quod autem convenit ei secundum naturam, inest ei per se; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animæ igitur prius convenit unitam esse corpori quam esse a corpore separatam. Non est igitur creata ante corpus cui unitur.

« Amplius, omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, quum sit forma, ut probatum est, est pars speciei humanæ. Igitur, exsistens per se, absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto, in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturæ ordini quod anima fuerit prius creata corpore exuta, quam corpori unita. » (*Contra gent.* lib. 2, c. 83.)

Præterea, anima humana indiget sensibus vel non. Si indiget sensibus, ut experientia manifestum est, in vanum crearetur ante suam cum corpore unionem, nam

in hoc casu exsisteret tanquam non exsistens et nullo modo de sua exsistentia constare posset, siquidem penitus ignoraret et penitus ignoraretur ; si non indiget sensibus, ex seipsa habet et scientiam et propriam naturalemque distinctionem. Sed utrumque falsum est : 1° enim scientiam non habet in seipsa, nam qui caret aliquo sensu non habet scientiam de sensibilibus quæ cognoscuntur per sensum illum ; 2° distinctionem propriam et naturalem sumit, ut probatum est supra, a materia signata quæ est principium individuationis, quo fit ut natura humana, essentialiter eadem in omnibus hominibus, numerice multiplicatur. Patet namque quod, si unaquæque anima per se naturaliter distingueretur, unusquisque homo esset species distincta, et sic species hominum, seu species humana nec esse nec concipi ullo modo posset.

Animarum præexsistentiam ab Indorum mythologia Græci acceperunt, eamque post Pythagoram Plato docuit. Quam quidem doctrinam in eo quod verisimilius apparebat, infeliciter adoptavit Origenes, eamque christianis dogmatibus accommodare conatus est. Erroris igitur Origenis, quæ est hujus sententiæ speciosior forma, fundamentum evertere sufficit.

Origenes ponens animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animæ corporibus sunt unitæ, sed in earum pœnam ; nam ante corpora eas peccasse existimavit, et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas unitas esse, quasi quibusdam carceribus inclusas. Ex hoc duo sequuntur 1° quod distinctio rerum processit ex meritorum vel demeritorum diversitate ; 2° quod natura humana, non in statu suo et accidentaliter, sed essentialiter in sua propria constitutione est aliquod pœnale. Utrumque falsum esse ex sequentibus patet.

» Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est

prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quæ consistit in ordine distinctarum rerum; in omnibus enim perfectio totius præeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum provenit, non ex diversitate meritorum, sed ex principali intentione primi agentis. » (*Contra gent.*, lib. 2, c. 44.)

« Quod est alicui naturale non acquiritur ab eo per voluntatem; motus enim voluntatis sive liberi arbitrii præsupponit exsistentiam volentis, ad quam ejus naturalia exiguntur. Si igitur per modum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturæ rationali erit gradus suus naturalis, sed accidentalis. » (Ibid.) Ex hoc enim sequeretur quod ordo universi tum ex parte rationalium creaturarum, tum ex parte corporalium esset accidentalis, casualis et perpetuo variabilis; nam totus istiusmodi ordo pendet a motu liberi arbitrii pro nutu diversimode peccantis, quod est contingens, casuale, indefinite variabile, exigeretque ut corpora, quæ sunt propter peccata et peccato proportionata, contingenter, casualiter et indefinite diversificarentur. Hoc autem aperte repugnat et naturæ rerum exsistentium, quæ sunt in numero, pondere et mensura, et ordinis cujuslibet conceptui.

Præterea, pœna bono naturæ adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animæ et corporis est quoddam pœnale, non est bonum naturæ, quod est impossibile; est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam, et sic nullo modo ut bonum concipi posset; quod manifeste falsum est, contradicitque Genesi, post hominis creationem dicenti : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. »

Relinquitur igitur quod anima ad corpus actuandum animandumque ex natura sua ordinetur, et quod essentia hominis, quæ materia et forma, corpore et anima constat, exsistentiam recipiat per unionem animæ et materiæ dispositæ, propter quam unionem et in qua anima statim incipit esse et corpori suum esse communicat.

4. Anima, post dissolutionem corporis, superstes remanet, quia, quum sit spiritualis et incorruptibilis, perire nequit quin in nihilum redigatur, quemadmodum esse non recipere potest nisi per creationem ex nihilo.

Omnis corruptio est per separationem formæ et materiæ; unde compositum naturale, quod homo est, dissolvitur per separationem formæ et materiæ, et tunc corpus corrumpitur, anima vero non. Anima enim, ut probatum est supra, est de genere substantiarum intellectualium, et rationem propriæ subsistentiæ ex eo sumit quod intellectu materiam superexcedat. Et ideo proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid omnem materiam et per consequens omnem corruptibilitatem excludens, nam operatio qua homo perficitur est intelligere; intelligere autem, est universalium et incorruptibilium. Sed perfectiones debent esse perfectibilibus proportionatæ. Ergo anima humana est incorruptibilis; ergo post corpus vivit dummodo per Creatoris voluntatem in nihilum non recidat; quod justitia vetat, ut infra ostendetur. Iisdem rationibus probatur animam per creationem in esse exire; quum enim anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Non igitur traducitur, ut aiunt, ex semine, nam in ea virtus intellectiva excedit totum posse materiæ, et ideo non producitur per virtutem ex dispositione materiæ procedentem. Neque, ut rationalistæ creationem negantes asserunt, ex substantia Dei

fit; illud enim ex quo fit aliud aliquo modo mutatur; sed Deus, ut in metaphysica ostendetur, est omnino immobilis et absque ulla mutatione; ergo, ne quid amplius dicatur, impossibile est animam humanam ex substantia divina fieri. Quod ad creationem attinet in metaphysica quoque explanabitur.

§ 4. *De vita futura animæ.*

Vita futura animæ, in suis propriis conditionibus et particulari statu, tantum per revelationem divinam innotescere potest. Generaliter tamen de ea quædam certissime constant, alia ex justitia, alia vero ex natura rerum accurate perspecta. Quæ quidem sunt 1° ipsiusmet vitæ futuræ vera exsistentia; 2° ejus immortalitas; 3° metempsychosis insania; 4° modus cognoscendi animæ separatæ.

1. Anima humana, ut probatum est supra, vitam amittere nequit quin per voluntatem Dei in nihilum recidat. Justitia autem hoc prohibet. Exigit enim justitia ut cuique prout egerit tribuatur; probis, condigna remuneratio; improbis autem, pœna debita. Sed in hac vita sæpissime accidit quod nec probi, nec improbi, secundum opera sua, justa recipiant; ergo necesse est vitam futuram ponere in qua utrisque quod suum est reddetur.

Equidem hoc in confesso est communiter apud omnes, materialismi fautoribus exceptis. Vita futura pro certa habetur, sed de ejus duratione, in quantum ratio humana istiusmodi quæstionem solvere potest, etiam apud catholicos controvertitur; alii contendunt quod, ex sola rationis investigatione, vitæ futuræ oporteat terminum assignare; alii, quorum sententiam tenemus, vitam futuram, ex lumine naturali, interminabilem reputant.

2. Qui vitæ futuræ immortalitatem ex ratione sola indemonstrabilem habent, vitæ futuræ unicum tribuunt fundamentum, illud scilicet quod provenit ex justitia secundum quam unicuique pro meritis vel demeritis justa tribuenda sunt. Sed, ut aiunt, omne meritum creaturæ, quantumcumque supponatur, sub mensura cadit et terminis continetur; ergo similiter duratio vitæ futuræ, istiusmodi meritorum æqua remuneratio, ipsis proportionatur, ac proinde nec sine mensura, nec sine termino esse potest.

Hoc quidem verum esset si justitia in hoc tantum consisteret quod unusquisque secundum opera sua retribueretur. Sed non ita res se habet. Quamvis enim Deus non necessitate, sed pura bonitate in creatione rerum operatus sit, ut in metaphysica ostendetur, tamen, ut docet S. Thomas, conditionale debitum justitiæ potest diversimode inveniri in productione alicujus creaturæ. V. g. « in unaquaque creatura sumitur conditionale debitum justitiæ ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem; sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo conjungeret, et sensus et alia hujusmodi adjumenta, tam intrinseca quam extrinseca, ei præberet, in quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturæ debitor non dicitur, sed suæ dispositioni implendæ. » (*Cont. gent.*, lib 2, c. 29.)

In hoc sensu omne quod naturam, a Deo creatam, evidenter consequitur, conditionale debitum justitiæ importat. Unde sanctus Doctor perpetuitatem vitæ futuræ sic probat:

« Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur.

Homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit. » (*Cont. gent.*, lib. 2, c. 79.)

Amplius, idem sequi videtur ex natura mercedis, et ex natura pœnæ accurate perpensa. Justorum enim merces bonum est nullo malo corrumpendum; impiorum autem pœna, si eorum perversa voluntas immutabilis est, malum absque ullius boni admistione. Sed si vita futura, quæ justorum est merces, aliquando amittenda esset, merces ingenti malo corrumperetur, certitudine scilicet sui termini ex justitia distributiva præfixi; ideoque timoris cruciatum justi eo magis experirentur quo major esset eorum merces. Unde Cicero dicere potuit : « Si amitti vita beata potest, beata esse non potest. » (*De fin. bon.*, lib. 2.) Et similiter, si vita futura, quæ est impiorum immutabilium pœna, aliquando cessare deberet ex justitia, malum pœnæ magno bono admisceretur, spe scilicet certissima ejus terminum obtinendi; bonum quidem eo majus quo pœna gravior.

Quod ad immutabilitatem voluntatis attinet, tum apud justos tum apud impios, ex hoc apparet quod « quandiu anima de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnæ et militiæ. Sed statim quum anima a corpore separatur, non est in statu militiæ vel pugnæ, sed recipiendi præmium vel pœnam pro eo quod legitime vel illegitime certavit. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest. » (*Cont. gent.*, lib. 4, c. 92.)

« Præterea, sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animæ separatæ bonorum immobiliter inhærebunt

fini quem sibi elegerunt, scilicet Deo. Ergo et animæ malorum immobiliter inhærebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona. » (*Ibid.*, c. 93.)

Pœnam æternam impiorum propter duo nonnulli inficiantur : 1° quia juxta ipsos bonitati divinæ repugnat ; 2° quia eorum judicio omnes pœnæ sunt purgatoriæ, et ita quandoque terminandæ. Prima objectio in metaphysica solvetur; secunda, in ethica.

3. Metempsychosis insania ex rationibus supra adductis ad probandum quod rerum distinctio pendere nequit a peccato quodam originali animarum ante corpora exsistentium, manifeste ostenditur. Hæc opinio antiquitus apud Indorum pseudo-sapientes invaluit, juxta quos propter expiationem animarum nocentium, mundus corporum formatus est, ita ut corpora gradatim disponerentur secundum species suas tanquam suppliciorum instrumenta diversitati culparum proportionaliter accommodata. Quæ quidem hypothesis, ut probatum est, et naturam et ordinem rerum penitus tollit, et aliunde universali experientiæ adversatur, finemque suum, expiationem scilicet animarum, nullo modo consequi potest.

Unumquodque compositum naturale speciem seu naturam habet ex forma propria cuidam materiæ dispositæ aptata. Unde possibile est scire quod in istiusmodi compositis animæ humanæ culpas suas expiant, sive sint præter formas eorum, sive sint eorum formæ? In utroque enim casu oporteret, vel quod anima humana, rationalis scilicet, simul et aliis et sibimet per operationes rationis manifesta appareret, vel saltem quod sibi conscia foret talis exsistentiæ, ejusque memoriam retineret. Sed neutrum dicere omnino fas est.

Præterea secundum hunc modum expiatio impossibilis

est. Quomodo enim expiare possemus culpas quas ex hypothesi non novimus? Quomodo vitæ successivæ, ad purgationem et emendationem nostram ordinatæ, nos purgarent et emendarent, quum disciplinæ mater experientia, memoria deficiente, deficiat necessario ipsa? Cæterum graviore altioreque errore laborat prædicta sententia in eo quod peccatum expiabile ponit ex parte creaturæ nocentis. Quæ in omnibus suis operationibus finita, pro culpa, quæ Dei infinitæ majestati injuriam infert, satisfactionem condignam nullatenus solvere potest. Inexpiabilis igitur in æternum remansisset humana familia, nisi Dei Filius per incarnationem homo factus, justitiæ debito pro peccatis hominum cumulatius satisfecisset; cui laus et amor in sæcula!

4. « Alio modo intelligit anima separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est; unumquodque enim secundum hoc agit, secundum quod est. Esse quidem animæ humanæ, dum est corpori unita, etsi sit absolutum, a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subjectum ipsum recipiens est corpus; unde et consequenter operatio propria ejus, quæ est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen objectum in corpore, scilicet phantasma; unde, quamdiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate, nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam per quam phantasmata præparantur; et propter hoc intelligere (quantum ad hunc modum) et similiter reminisci destruitur corpore destructo. Esse vero animæ separatæ est ipsi soli absque corpore; unde nec ejus operatio, quæ est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua objecta in corporeis organis exsistentia, quæ sunt phantasmata, sed intelliget per se ipsam, per modum substantiarum quæ sunt totaliter secundum esse a corporibus

separatæ, a quibus etiam, tanquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum (1).

» Cujus signum etiam in viventibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora; unde et virtus temperantiæ, quæ a corporis delectationibus retrahit animam, præcipue facit homines ad intelligendum aptos. Homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt. Et hoc multo magis accidit extasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit, quia, quum anima humana, ut supra ostensum est, sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte exsistens æternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet.

» Sic igitur, etsi intelligere nostrum, secundum modum præsentis vitæ, corrupto corpore, corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminisci autem, quum sit actus per corporeum organum exercitus, non poterit post corpus in anima remanere; nisi reminisci æquivoce sumatur pro intelligentia eorum quæ quis prius novit in vita, quum species intelligibiles in intellectu possibili indebiliter recipiantur. Circa alias vero animæ operationes, sicut est amare, gaudere et

(1) Modus intelligendi substantiarum separatarum in metaphysica explicabitur.

alia hujusmodi, est æquivocatio cavenda; nam quandoque sumuntur ut sunt animæ passiones, et sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali, et sic in anima manere non possunt post mortem. Sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione; unde Aristoteles dicit quod Deus una simplici operatione gaudet, et quod in contemplatione sapientiæ est delectatio admirabilis, et amorem amicitiæ ab amatione, quæ est passio, distinguit. Quum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est ea hujusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere. » (*Cont. gent.*, lib. 2, c. 81.)

EXPLICIT ANTHROPOLOGIA.

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ.

METAPHYSICA.

Metaphysica quoad nomen dupliciter intelligitur; significat enim vel post, vel supra physicam, nam μετὰ apud Græcos utrumque exprimit. Et similiter ratio nominis duplex videtur, siquidem juxta ordinem librorum Aristotelis antiquitus acceptum, metaphysica post physicam venit, et aliunde objectum ejus supra physicam quodammodo elevatum est in eo quod ab omni materia abstrahit.

Metaphysica definitur : scientia speculativa entis realis quatenus reale in tota sua latitudine secundum rationes ab omni materia abstractas Deo et creaturis communes. Hæc definitio tria statuit : primum metaphysicam esse scientiam; secundum, esse speculativam; tertium, objectum ejus esse ens reale in communi a materia seu corporeitate abstrahens, prout complectitur ens creatum et increatum.

Primum constat, quia metaphysica procedit demonstrative; multas enim proprietates, ut veritatem, unitatem, bonitatem, de ente reali demonstrat. Secundum etiam est evidens, quia ordinatur ad solam speculationem, non vero ad praxim; contemplatur enim suum objectum ut sciat, non vero ut operetur. Tertium ostenditur per hoc quod in genere ens dividitur in ens reale et ens rationis, et rursus ens reale in corporeum et incorporeum. Ens rationis, ut dictum est, est objectum logicæ; ens reale corporeum est objectum physicæ; restat igitur quod ens reale incorporeum sit objectum peculiaris scientiæ quæ est metaphysica.

Objectum metaphysicæ suum habet materiale, suumque formale. Materiale est ens reale completum, quia tale objectum ita consideratur a metaphysica ut etiam ab aliis scientiis spectetur. Formale vero est abstractio ab omni materia, quia ista consideratio metaphysicam distinguit a physica, quæ abstrahit tantum a materia singulari, sed non a materia sensibili, et a mathematica, quæ abstrahit a materia sensibili, non vero ab intelligibili. (Vid. infra, in fin. *De scientia.*)

Quod vero ens reale sit Deo et creaturis commune ex eo apparet quod proprietates istiusmodi entis quæ in metaphysica demonstrantur, nempe unum, verum, bonum et similia conveniunt per se primo enti reali communi, Deo scilicet et creaturis, non autem enti creato tantum quatenus creato, alias non competerent Deo. Objectum igitur adæquatum metaphysicæ est ens reale ab omni materia abstractum secundum rationes Deo et creaturis communes.

Ratio sub qua seu medium quo metaphysica suum attingit objectum, est illud primum et ideo indemonstrabile principium : impossibile est idem esse simul et non esse. Quod quidem principium haud immerito summe primum habetur, nam omnes in eo resolvuntur demonstrationes, in omnibus aliis principiis virtute continetur, eaque dirigit corrigitque.

Metaphysica dicitur theologia naturalis, sapientia, scientia primorum principiorum, philosophia prima, quia per principia communissima entis res omnes considerat, et inter eas causam primam et omnium altissimam, scilicet Deum benedictum, ut objectum principale contemplatur.

In tres partes metaphysica dividitur : in prima tractatur de ente reali in communi; in secunda, de Deo; in tertia, de ente creato.

METAPHYSICÆ PRIMA PARS.

DE ENTE REALI IN COMMUNI.

Ens reale in communi, prout abstrahit a creato et increato, dicitur id quod habet aut aptum est habere esse seu exsistentiam in rerum natura.

Prima notio quam intellectus format de qualibet re est ipsa notio entis, seu quod talis res sit ens, ideoque ens dicitur primum cognitum. Ut enim arguit S. Thomas (1. p. q. 85, art. 3), intellectus noster cognoscendo procedens de potentia ad actum debet incipere a communioribus, confusioribus et imperfectissimis, incedendo ad distinctiores et perfectiores notiones, ut dicitur 1. phys. text. 3. Sed notio entis est omnium communissima et imperfectissima (cognoscere enim quod sit ens, et adhuc ignorare quale sit ens, est rudis et confusissima cognitio); ergo cognitio entis est prima quæ sit in intellectu.

Id confirmari potest ex eo quod omnis alia cognitio supponat notionem entis; nam impossibile est intelligere rem esse tale vel tale ens, nisi intelligamus eam esse ens; ergo notio entis est omnium prima. Adde experientiam qua sentimus nos de omnibus rebus quas aliqualiter cognoscimus, statim certos esse quod sint entia; sed sæpe ignorare qualia sint entia, ut omnes certi sunt lucem esse ens, sed quidam dubitant utrum sit substantia vel accidens; ergo cognitio entis præcedit omnes alias.

Hic tamen diligenter observandum est, nos posse habere duplicem entis notitiam, alteram scientificam, penetrando scilicet ipsa entis principia, divisiones, proprietates et distinctionem a formalitatibus particularium entium; alteram imperfectam et rudem, qua solum intelligimus istam entitatem confuse, et ut distinctam a

nihilo. Dum ergo S. Thomas dicit ens esse primum a nobis cognitum, loquitur de cognitione illa rudi et imperfecta, qua omnes, etiam maxime rudes, intelligunt quid sit ens, ipsumque distinguunt a non ente. Cæterum prima illa cognitio scientifica entis non pertinet nisi ad sapientes; unde in illa occupatur metaphysica, et in hoc sensu dixit Aristoteles (1 metaphys.) « universalia esse maxime difficilia ad intelligendum; » id est notione scientifica, causas, principia, proprietatesque penetrante.

Prima pars metaphysicæ in duas sectiones dividitur quarum prior quærit 1° utrum ens sit univocum vel analogum respectu inferiorum; 2° utrum dicat unum conceptum simpliciter præcisum ab inferioribus; posterior vero tractat de proprietatibus entis realis.

SECTIO PRIMA.

§ 1. *Quum ens non æqualiter participetur a Deo et creaturis, a substantia et accidente, non potest esse univocum ad illa.*

Diximus in logica, univoca esse quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata est simpliciter in omnibus eadem; analoga vero, quorum quidem nomen est commune, sed ratio per nomen significata non est simpliciter in omnibus eadem, sed solum secundum quid, id est, per quamdam veluti proportionem. Hoc posito, quæritur utrum ens sit univocum ad sua inferiora, vel potius duntaxat analogum.

Et in primis, quod non sit univocum ad ens rationis et ens reale, constat fere apud omnes; quia ens rationis non habet nisi aliquod esse umbratile et diminutum. Solum difficultas est respectu Dei et creaturarum, substantiæ et accidentis. Scotus tenet ens esse univocum ad hæc

omnia, negat S. Thomas et communiter alii, etiam extra S. Thomæ scholam.

Dico primo : ens non dicitur univoce de Deo, et creaturis, sed solum analogice. Ita S. Thomas, 1 part., quæst. 13, art. 5. et infinitis aliis in locis.

Probatur primo conclusio ejus ratione : effectus non adæquans virtutem suæ causæ, non convenit univoce cum illa ; sed ens creatum est effectus entis increati non adæquans ejus virtutem ; ergo non convenit cum eo univoce. Major certa est. Quum enim effectus non adæquat virtutem suæ causæ, non recipit ejus similitudinem nisi diversimode et secundum modum longe inferiorem, quod est contra leges univocorum, quæ debent eodem modo participare rationem communem in qua sunt univoca. Minor vero probatur. Virtus Dei est infinita, ens vero creatum est finitum secundum omnes formalitates ; ergo non adæquat virtutem suæ causæ.

Respondebis, ex eo quod ens creatum non adæquet virtutem suæ causæ, scilicet entis increati, solum sequi creaturam non convenire cum Creatore secundum rationes particulares ; attamen posse nihilominus convenire secundum universalissimam entis rationem.

Sed contra : creatura non adæquat suam causam etiam in ipsa ratione entis ; ergo etiam secundum rationem entis non conveniunt univoce. Probatur antecedens. Umbra et imperfecta participatio levissimumque vestigium essendi non adæquat totam entis plenitudinem et veritatem, etiam in essendo. Sed ens creatum comparatum enti divino non est nisi aliqua hujus verissimi entis umbra, imperfecta participatio, et aliquale vestigium ; ergo ipsi non adæquatur, etiam secundum rationem entis. Major videtur certa ex terminis. Minor vero sæpe inculcatur a Scriptura, Patribus et Theologis, imo ab ipsis antiquis philosophis. Nam Plato, ut refert Augustinus (lib. 8, De

civit., cap. 11), dicit *solum Deum esse simpliciter, eo quod omnes perfectiones contineat;* et Dionysius : creaturam quidem exsistere, sed Deum superexsistere. Imo in Scriptura Deus dicitur *ipsum ens;* Exodi, III : *Ego sum qui sum.* At vero creatura coram Deo dicitur *non-ens;* quod pereleganter ponderans, Isaïas, c. XL, *Omnes gentes,* inquit, *quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatæ sunt ei.* Ergo creatura respectu Dei non est nisi umbra, tenuis participatio, et leve vestigium entis increati.

Probatur secundo alia S. Thomæ ratione : quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eamdem rationem, non prædicatur de illis univoce. Sed ens, licet prædicetur de Deo et creaturis secundum idem nomen, non tamen prædicatur secundum eamdem rationem; ergo non prædicatur de illis univoce. Probatur minor. Ratio entis desumitur ab esse. Atqui esse non convenit eodem modo Deo et creaturis. Ergo etiam ratio entis non prædicatur de Deo eodem modo ac de creaturis. Declaratur minor. Modus essendi Dei est ut sit ipsum esse purissimum, irreceptum, infinitum, a se ipso, immensum, æternum, independens, et in sua simplicitate omnes perfectiones essentialiter importans; modus vero essendi creaturæ est ut sit per exsistentiam a sua essentia distinctam, sitque ens per partïcipationem, limitationem, dependentiam, et per infinitarum perfectionum exclusionem ac negationem; ita ut, sicut optime notat Plato, Deus sit tantum esse nihil habens de non-esse, ut etiam annotavit S. Thomas, cap. 5 De ente et essentia. At vero creatura plus habet de non-esse, quam de esse; fuit enim nihil per totam æternitatem, et dum exsistit, constat ex infinitis non-esse, ut homo habet quidem esse humanum, sed habet infinita non-esse, ut non-esse Angelum, non-esse solem, non-esse

cœlum, etc. Unde creatura (si nomen sumatur a principaliori) deberet potius dici non-ens, quam ens : ideoque merito propheta supra relatus dicit, creaturas esse *quasi non sint, et quasi nihilum et inane;* Deus vero solus, ut supra notatum est, dicitur proprie *ens, Ego sum qui sum*, seu, ut vertunt Septuaginta, *Ego sum ipse ens,* ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Ergo Deus et creatura non habent esse eodem modo, sed longe diverso.

Dices : non est contra leges univocationis, ut gradus communis participetur diversimode : nam animal longe diverso modo est in homine, ac in verme, aut in alio bruto; est enim in homine cum dote rationalitatis, in bruto vero sine tali dote, et in verme cum infinitis imperfectionibus.

Respondeo quod licet diversitas, quæ non refunditur in ipsam rationem communem, sed solum attenditur secundum differentias adventitias, non tollat univocationem, attamen diversitas, quæ attenditur secundum rationem communem, penitus tollit univocationem. Quum igitur homo et vermis non differant in ratione communi animalis, quippe quum eodem modo sentiant, totumque discrimen sit penes differentias addititias rationi communi, nihil mirum rationem communem manere in illis univocam. At vero Deus et creatura non solum differunt per differentias adventitias rationi entis, sed etiam in ipsa ratione entis, quæ est in illis diversa, in quantum in Deo reperitur per essentiam et secundum veritatem, in creatura vero non nisi per participationem et umbratice; illeque dicitur proprie *ens*, quia est ipsum esse subsistens; illa vero diminute, quia solum participat esse.

Probatur tertio alia ratione : illa non conveniunt univoce in aliqua ratione, quorum unum participat talem rationem cum essentiali dependentia ab alio : sed creaturæ participant rationem entis cum essentiali depen-

dentia a Deo; ergo non conveniunt univoce cum illo in ratione entis. Minor certa est; nam entitas creaturæ est essentialiter participatio divinæ entitatis, a qua dependet, ut a sua origine, suoque exemplari. Major vero declaratur; etenim de ratione univocorum est, ut ratio communis æqualiter descendat ad omnia particularia; ergo contra rationem eorum est, ut essentialiter unum dependeat ab alio : hoc ipso enim quod in sua essentia includit hanc dependentiam quam aliud non includit, non se habet eodem essentiali modo ad rationem communem.

Confirmatur ex S. Thoma : si ens esset univocum ad Deum et creaturam, esset genus ad utrumque, quod est expresse contra Aristotelem; siquidem vere esset natura communis Deo et creaturis, quæ contraheretur per finitatem et infinitatem tanquam per differentias. Adde etiam quod plus distat Deus a creaturis, quam creaturæ distent ab invicem. Sed propter distantiam unius creaturæ ab alia, tollitur univocatio, v. g. inter hominem verum, et hominem pictum; ergo inter Deum et creaturam non datur univocatio.

Ex his infertur cum S. Thoma (1 part., quæst. 13, art. 5), nihil esse univocum Deo et creaturis; quia eædem rationes quæ probant rationem entis non esse univocam Deo et creaturis, idem suadent de aliis perfectionibus. Unde quidquid dicitur de Deo et creaturis, ut sapientia, justitia, providentia, etc., longe alio superiori modo convenit altissimæ illi entitati ac conveniat creaturis. Hinc est quod Dionysius dedignatur vocare Deum nostris nominibus, dicitque non esse proprie *bonum*, sed *superbonum* nec proprie *sapientem*, sed *supersapientem*, etc.

Dico secundo : ens non est etiam univocum respectu substantiæ et accidentis. Ita tenent omnes supra citati contra Scotum.

Probatur primo conclusio; tum iisdem fere rationi-

bus, quas supra pro præcedenti adduximus : substantia enim et accidens non participant ens eodem modo, sed diversimode; substantia quidem simpliciter, accidens vero secundum quid; substantia per prius, accidens vero per posterius; substantia sine dependentia et ordine ad accidens, accidens vero cum dependentia et ordine ad substantiam; tum etiam ratione speciali : nam contra rationem univocorum est, ut unum definiatur per aliud; sed accidens definitur per substantiam, dicitur enim *entis ens*, id est substantiæ; ergo non convenit univoce cum illa.

Probatur secundo ratione universali pro utraque conclusione : univoca sunt, quæ contrahuntur per differentias extra rationem communem positas; analoga vero sunt, quæ determinantur per varios modos participandi rationem communem; atqui ens non potest contrahi per differentias extra rationem entis positas, sed solum per diversos modos essendi; ergo non est univocum. Major est S. Thomæ (in 1, dist. 22, quæst. 1, art. 3, ad 2), et patet ex definitione univocorum; quippe definiuntur, quorum nomen est commune et ratio æqualiter est in omnibus; unde non differunt in ipsa ratione communi, quasi diversimode illam participent, sed solum per aliquid adventitium rationi communi; ut animal non differt in homine et bruto secundum diversum modum essendi in utroque (homo enim et brutum eodem modo participant rationem animalis et ejus proprietates, ut sentire, dormire, comedere, etc.), sed solum differt per adventitias differentias, scilicet rationalitatem et irrationalitatem. Minor vero probatur. Differentiæ proprie dictæ debent esse extra rationem communem. Sed nulla differentia potest esse extra rationem entis. Ergo ens non potest habere differentias. Probatur minor. Ejusmodi differentia vel esset aliquid, vel nihil. Si nihil, profecto

non est differentia entis; si aliquid, non est extra rationem entis, ut patet; ergo ens non habet differentias extra se. Unde si contrahatur ad Deum et creaturam, ad accidens et substantiam, hoc non fit per differentias ipsi superadditas, sed per varios modos habendi rationem entis. Deus enim est ipsum esse purissimum et plenitudo essendi, creatura vero est quædam illius participatio et tenue vestigium; et in creaturis substantia est simpliciter ens, accidens vero secundum quid, seu modus entis.

Responderi potest cum Scoto, ens formaliter non includi in ultimis differentiis; alias enim illæ differentiæ convenirent et disconvenirent; disconvenirent, quia differentiæ sunt; convenirent, quia essent entia.

Sed contra : nam, ut arguit Cajetanus De ente et essentia, cap. 4, proprietates entis conveniunt per se ultimis differentiis; ergo etiam conceptus entis includitur in illis. Consequentia patet; nam ex Aristotele primo Posteriorum : « In quo sunt proprietates, debet esse etiam essentia, seu subjectum, quia sunt illius individuæ comites. » Antecedens etiam videtur certum; nam etiam ultima differentia est una et vera, ac proinde habet rationem entis. Neque vero inconveniens est ut differentiæ illæ conveniant analogice; quia nihil est tam diversum ut non conveniat analogice cum aliis in ratione entis; nihil enim potest subterfugere ens, alias esset nihil purum.

Dico tertio : ens est analogum suis inferioribus, tum analogia attributionis, tum analogia proportionalitatis.

Et in primis, quod ens sit analogum, patet ex dictis. Quum enim non sit nomen pure æquivocum, sed a consilio impositum, ad significandam rationem communem essendi, et aliunde demonstraverimus non esse univocum, restat ut sit analogum.

Quod vero sit analogum analogia attributionis, pro-

batur : analoga attributionis sunt quorum unum participat rationem communem cum habitudine ad aliud principalius ; ut medicina dicitur *sana* per habitudinem ad hominem, quem curat. Atqui creatura participat rationem entis cum habitudine ad Deum, cujus est participatio ; et accidens cum habitudine ad substantiam, cujus est modificatio ; ergo ens est analogum analogia attributionis.

Quod vero sit etiam analogum analogia proportionalitatis, probatur : analoga proportionalitatis sunt, quæ se habent ad rationem communem cum quadam proportione. Sed Deus et creatura, substantia et accidens, se habent cum quadam proportionalitate ad rationem entis ; sicut enim Deus dicitur *ens*, quia est ipsum esse, ita creatura dicitur *ens*, quia participat esse ; et sicut substantia se habet ad esse simpliciter, ita et accidens ad esse secundum quid ; ergo ens est analogum analogia proportionalitatis.

§ 2. *Ens dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus, non simpliciter, sed secundum quid et imperfecte.*

Duplex est conceptus : alter formalis, qui est actus intellectus seu verbum ipsius repræsentans vel attingens aliquod objectum ; alter objectivus, qui est ipsum objectum cognitum, seu ratio illa objectiva conceptui formali correspondens. De utroque conceptu procedit difficultas et quæstio, cujus sensus est utrum conceptus quem formamus de ratione entis ut sic, sit perfecte præcisus in esse cognoscitivo ab inferioribus entis, id est attingat et respiciat præcise ens sine inferioribus, et vicissim ipsum ens, quod illi conceptui formali obversatur, sit aliquis gradus perfecte præscindibilis ab hujusmodi inferioribus, sicut animal a suis, vel ea semper importet saltem implicite. Pro resolutione,

Dico primo ens, ut sic, non esse gradum aliquem seu conceptum objectivum simpliciter et perfecte abstractum aut abstrahibilem a suis inferioribus, subindeque formalem conceptum ejus non perfecte ab illis præscindere.

Probatur : conceptus perfecte præcisus dicitur ille qui actu non importat proprias rationes inferiorum, sed solum in potentia; sicut animal in potentia solum includit rationale et irrationale. Atqui ens non importat solum in potentia, sed actu, saltem implicite, sua inferiora aut quasi inferiora (ex hoc enim quod non est gradus perfecte præcisus non habet proprie rationem superioris); ergo, etc. Probatur minor : ratio quæ importat solum in potentia et non in actu sua inferiora, est perfecte una subindeque univoca respectu illorum, si quidem ex parte sui nullam importat diversitatem. Atqui ratio non est simpliciter una et univoca respectu Dei et creaturarum, substantiæ et accidentis, ut præcedenti paragrapho probatum est; ergo, etc.

Probatur secundo : ideo conceptus substantiæ est gradus perfecte præcisus a corporea et incorporea, quia datur aliqua perfectio ab ipsa ratione substantiæ, ut sic, dimanans, in qua simpliciter conveniunt substantia corporea et incorporea, videlicet subsistentia et exsistentia per se, quæ est alia a perfectionibus propriis ex corporeitate et spiritualitate dimanantibus. Atqui non datur aliqua perfectio dimanans a ratione entis, ut sic, in qua simpliciter conveniant inferiora ejus; ergo ratio entis, ut sic, non est perfecte abstrahens, etc. Major constat : ratio enim perfecte præcisa dicitur illa quæ cum fundamento in re perfecte cognoscitur non cognitis inferioribus; illud autem fundamentum nihil aliud est quam perfectio aliqua aut operatio ab illa ratione communi profluens, distincta a propriis perfectionibus inferiorum. Minor vero non est minus certa : ens enim ut

sic est solum radix exsistentiæ, quæ est omnino diversæ rationis in inferioribus ejus. In Deo enim est ipsamet ejus essentia; in creaturis, ab essentia differt; in substantia est exsistentia per se; in accidente, exsistentia in alio. Ergo ens ut sic non est radix alicujus perfectionis in qua inferiora ejus simpliciter conveniunt, quæque proinde sit fundamentum perfectæ præscindibilitatis.

Probatur tertio, supponendo ens esse transcendens respectu suorum inferiorum, ita ut nulla sit in eis formalitas in qua intime non imbibatur, et de qua essentialiter non prædicatur ens, ut sic, prout significat habens esse qualecumque. Quum enim ens, ut sic, et non-ens contradictorie opponantur, debet ens intime includi in eo omni quod non est non-ens. Quo posito, sic argumentor :

Ad hoc ut gradus aliquis perfecte præscindatur a suo inferiori, debet hujusmodi inferius resolvi in duos saltem conceptus, superiorem scilicet et differentialem. Atqui inferiora entis nequeunt dividi in duos conceptus quorum alter sit ens, ut sic, alter differentialis. Ergo ens non est gradus superior perfecte præscindibilis. Major est evidens; in tantum enim animal est gradus perfecte præcisus, in quantum ejus inferius, puta homo, in duos conceptus resolvi potest, in *animal* scilicet et *rationale*, quorum prior dicitur abstrahi a posteriori; animal enim non dicitur proprie abstrahi a specie, quæ sine ipso intelligi nequit, sed a differentia. Minor vero facile suadetur, quia propria ratio aut differentia cujuslibet inferioris entis intime et transcendentaliter includit ipsum ens, alias esset non-ens. Ergo hujusmodi inferius non potest dividi in duos conceptus sese excludentes, sicut animal et rationale, quod tamen necesse esset ad perfectam præcisionem. — Propriæ autem rationes quibus ens veluti contrahitur ad Deum et creaturas, ad substantiam et ac-

cidens, sunt ratio entis per essentiam aut per participationem, modus essendi per se vel in alio. Atqui in illis semper inclusa manet ratio entis; ergo, etc.

Manet igitur ens non habere conceptum objectivum perfecte unum et præcisum ab inferioribus, subindeque nec conceptum formalem; implicat enim intellectum perfecte concipere ens sine suis inferioribus, si ens non sit gradus aliquis perfecte et cum fundamento in re præscindibilis.

Dico tamen secundo ens habere conceptum objectivum et formalem secundum quid et imperfecte præcisum ab inferioribus.

Probatur : conceptus perfecte præcisus est ille qui importat solum in potentia proprias differentias inferiorum, et ideo proprie et simpliciter dicitur contrahi et determinari per illas. Imperfecte vero præcisus est ille qui, quamvis actu importet proprias rationes inferiorum, non tamen eas importat explicite. Atqui ens, licet non in potentia solum importet proprias rationes inferiorum, subindeque non dicatur proprie contrahi et determinari per eas, sed actu illas includat, non importat tamen eas explicite in suo conceptu; ergo habet conceptum secundum quid præcisum, in quo differt ab æquivoco quod explicite importat proprias rationes æquivocatorum. Probatur minor : conceptus explicitus entis est *habens esse*, seu *id cujus actus est esse*. Atqui id non importat explicite Deum aut creaturas, substantiam vel accidens, ut constat, sed solum implicite, quatenus non simpliciter, sed secundum quid et proportionaliter conveniunt in ratione habendi esse, ut ostensum est supra (§ 1). Ergo, etc. Unde dicitur contrahi et determinari per proprias rationes analogatorum, non proprie, sicut genus per differentias, sed solum improprie et per majorem expressionem, quatenus nomine Dei et creaturæ, substan-

tiæ et accidentis, seu nomine entis per essentiam aut per participationem, modi essendi per se aut in alio, exprimitur et explicite importatur id quod ens, ut sic, actu solum implicito includit.

SECTIO SECUNDA.

De proprietatibus entis realis.

Ens ut sic non habet proprietates physicas et prædicamentales, id est quæ ab essentia realiter dimanant et distinguuntur. Istiusmodi enim proprietates sunt extra essentiam ita quod nec essentia in illis, nec illæ in ipsa essentia includantur. Ens autem in omnibus realiter et transcendentaliter includitur, atque ita proprietates solum logicas aut attributales, quæ sunt modi quidam aut formalitates non realiter, sed solum virtualiter distinctæ, habere potest.

Proprietates attributales seu prædicabiles entis tres distinguuntur, nempe unum, verum et bonum. Probatur : proprietas attributalis est modus aliquis seu prædicatum realiter quidem indistinctum ab essentia, virtualiter tamen distinctum et dimanans ab ea. Atqui ex ipsa essentia seu quidditate entis consequitur per modum virtualis emanationis quod sit indivisum in se et divisum a quolibet alio, in quo consistit ratio unius; quod sit cognoscibile et conforme aut conformabile intellectui, in quo consistit ratio veri; quod sit amabile seu objectum conforme et congruum voluntati, in quo consistit ratio boni. Ergo, etc.

Ex quibus sequitur transcendentia simpliciter loquendo esse tantum quatuor, nempe ipsum ens et tres ejus proprietates, quæ omnia transcendunt, hoc est per omnia omnino rerum genera divagantur, et in omnibus earum formalitatibus intime includuntur.

Nunc seorsim exponendæ sunt tres proprietates entis.

§ 1. *De unitate.*

Unum dicitur : ens indivisum in se et divisum a quolibet alio. Quum autem quodlibet ens tamdiu sit quamdiu est unum, et amittat rationem entis quando amittit rationem unitatis, ut patet in homine qui desinit esse quando partes ejus non uniuntur, ideo unum nihil addit supra ens, sed solum exprimit entitatem cum negatione divisionis. Circa unitatem sic explicatam duo quærimus : primo in quo consistat principalius, an in negatione divisionis, an in entitate ut connotante indivisionem; secundo quotuplex sit.

1. Unum essentialiter significat entitatem ut connotat negationem divisionis. Unde significat aliquid positivum in recto, negationem vero in obliquo.

Probatur facile ex definitione unius qua dicitur : ens indivisum in se et divisum ab alio; unde unitas dicitur : entitas indivisa. Ergo primario, principaliter et in recto significat entitatem positivam, indirecte vero et de connotato negationem.

Confirmatur : proprietas entis, quum sit aliquid positivum et convertibile cum ente, non potest significare primario et principaliter solam negationem; ergo debet principaliter significare ipsam entitatem ut connotat negationem divisionis.

2. Unitas præcipue videtur esse quadruplex, scilicet generis, speciei, ordinis, numeri. Quum enim unum significat ens indivisum, tot erunt unitates, quot sunt divisiones. Res autem præcipue dividuntur ab invicem, vel genere, ut lapis ab homine; vel specie, ut leo ab equo; vel ordine, ut centurio a tribuno; vel numero, ut Petrus a Paulo.

Circa unitatem genericam et specificam nihil speciale occurrit. Solum advertendum est, nisi accedat unitas individualis, non esse a parte rei perfectas unitates, sed

solum negationes diversitatis. Etenim nihil aliud sunt, ut dictum est in logica, quam conceptus mentis, secundæ scilicet intentiones.

Unitas ordinis suum habet momentum, et ideo explicanda est. Ordo definiri potest : dispositio rerum eas redigens ad unitatem ejusdem principii et ejusdem finis. Duabus subjacet conditionibus unitati scilicet et varietati. Omne illud in quo exsistit duplex istiusmodi respectus, ut exercitus, politicum gubernium, familia, mundus, drama, poema, tabella, musicæ concentus, et similia, est et dicitur synthesis, compositio, totum ordinatum.

Ordo in genere essentialiter consistit in harmonia, id est in perfecta convenientia partium ex quibus totum resultat. Harmonia autem consequitur proportionem quæ in pondus, mensuram et numerum resolvitur.

Ordo in specie quadruplex est : logicus, æstheticus seu moralis, hierarchicus et finalis.

Ordo logicus est lex seu regula juxta quam fiunt varii evolutionum motus, sive quum seriatim e suis principiis consequentiæ deducuntur, sive quum de semine ad fructum ens quodcumque per motum vegetationis transit. V. g. granum tritici cadens in terram, 1° alteratur; 2° germinat, mittens radices deorsum et herbam sursum; 3° in nodosum calamum evadit; 4° spicam vacuam producit; 5° eam lacte implet; 6° fructificat ad maturitatem, et tunc per hominem motus logicus continuatur, unde 7° secatur frumentum; 8° exteritur; 9° verritur; 10° ventilabris subjactatur; 11° molæ; 12° per pistorium opus fit panis; 13° tandem per motum logicum manducationis et digestionis in sanguinem mutatur. Qui quidem ordo talis est ut si in transformationum serie, aliquis logicus gradus deficiat, vel corrumpitur, vel plane tollitur ordo et subinde intento fine fraudatur motus.

Ordo æstheticus ex affectionibus et passionibus animæ

oritur. Homo enim non tantum intelligit et ratiocinatur, sed adhuc, amat, odit, sperat, timet, lætatur, etc. Passiones sibimet relictæ, juxta vim suam, temere et inordinate prodeunt. Sed quum suum finem intendunt per media intelligenter electa et disposita, tunc eorum motus ordinem induit qui æstheticus vocatur, et omnino pendet tum a natura passionis, tum a circumstantiis in medio quarum manifestanda est, tum a fine intento.

Ordo hierarchicus nihil aliud est quam gradus entium juxta naturam suam quæ respondet functionibus et muneribus, quæ in creatione sub Dei gubernio adimplent. Entia sic considerata ad modum scalæ disposita apparent, cujus infimus gradus ab elementis, id est simplicibus corporibus occupatur, et summus a Seraphim. Quæ quidem universalis hierarchia speciem præbet seriei continuæ in qua gradus oppositi, ut angelus et animal, uniuntur per gradum naturas oppositas participantem, ut homo. Ubi notandum est quod hierarchia creationis differt ab hierarchia redemptionis; hæc enim ordinem justitiæ instauravit in quo per incarnationem Christi homo Deus est, et sanctissima ejus Mater Virgo immaculata, regina cœli et terræ.

Ordo finalis est dispositio rerum juxta finem intentum ab operante. Finis igitur, in unoquoque genere, fons est et summa ordinis regula. Per finem enim determinantur functiones, munera ac subinde diversæ entium naturæ eorumque gradus. Ordinis universi, qui omnes secundarios ordines continet, in eo sita est unitas quod a Deo procedit tanquam a primo principio et ad Deum tendit tanquam ad ultimum finem.

Unitas et multiplicatio pure numericæ substantiarum oriuntur ex materia quantitatem connotante, ut in proemio anthropologiæ, de principio individuationis tractando, ostendimus.

§ 2. *De veritate.*

Triplex potissimum distingui solet veritas. Prima est veritas in essendo, seu veritas entis, quæ transcendentalis appellatur. Secunda est veritas in cognoscendo, quæ dicitur veritas formalis. Tertia est veritas in significando. De prima agemus ex professo, quia est passio entis cum eo convertibilis, dicturi aliquid de secunda. De tertia vero nihil dici potest quod non constet ex dictis in logica et anthropologia de signis et propositione. Nihil enim aliud est veritas in significando quam conformitas signi cum re significata, quæ proprie loquendo non reperitur nisi in propositione vocali aut scripta, sicut veritas formalis in propositione mentali juxta inferius dicenda.

Dico primo veritatem transcendentalem consistere in convenientia quam unaquæque res habet aut habere potest cum intellectu veram de illa existimationem verumque conceptum habente.

Probatur : quia quando aliquid est per se primo tale, cætera non sunt talia nisi per habitudinem ad illud. Atqui intellectus est per se primo verus ; veritas enim propriissime dicta est sola veritas formalis quæ in solo intellectu reperitur, quum nihil aliud sit quam conformitas intellectus cum re cognita. Ergo omnes aliæ res dicuntur veræ per habitudinem seu conformitatem ad intellectum de illis verum conceptum formantem.

Dico secundo veritatem transcendentalem consistere primario in conformitate rerum cum divino intellectu ejusque ideis ac exemplaribus ; secundario vero tantum cum intellectu creato.

Probatur : veritas transcendentalis consistit in conformitate ad intellectum verum. Ergo primario consistit in conformitate ad intellectum summe verum et infalli-

bilem; ille enim est mensura omnis veritatis. Atqui intellectus divinus est talis, non vero intellectus creatus qui falli potest. Ergo res per se primo debet dici vera per ordinem ad intellectum divinum.

Ex quibus apparet veritatem transcendentalem non addere aliquid reali enti, sed tantum exprimere realem perfectionem, illam nempe habitudinem transcendentalem quæ nomine entis non exprimitur, quod est addere enti, non propria additione, sed majore expressione.

Dico tertio veritatem formalem esse conformitatem sive adæquationem intellectus cognoscentis cum re cognita. Hanc definitionem omnes admittunt, sed difficultas est in quanam operatione veritas formalis reperiatur. Pro cujus resolutione,

Notandum est duplicem posse distingui conformitatem intellectus cum objecto cognito : unam materialem, alteram formalem. Conformitas materialis reperitur in ea operatione quæ attingit gradus aut rationes quæ sunt in objecto, materialiter sumptas ; ut quum apprehendo in homine rationem substantiæ, corporis, viventis, etc. Conformitas vero formalis est in ea operatione, quæ non solum attingit gradus aut rationes in objecto exsistentes, sed etiam eo modo gradus illos attingit quo sunt in objecto; nempe ut unitos inter se aut identificatos, si reipsa ei conveniant; vel divisos, si non conveniant, ut quum judico hominem esse animal rationale, hominem non esse lapidem. His positis,

Dico quarto veritatem formalem non reperiri in prima apprehensione intellectus, et multo minus in operationibus sensuum; sed in solo actu judicii, seu in propositione duntaxat indicativa, quæ dicitur compositio vel divisio.

Probatur : quia veritas formalis est perfectissima ad-

æquatio, seu formalis conformitas cognitionis cum re cognita. Atqui licet in prima apprehensione et in operationibus sensuum reperiatur conformitas et adæquatio materialis quatenus apprehendunt rationes in objecto exsistentes materialiter sumptas, non tamen in eis reperitur conformitas formalis, sed in solo actu judicii cujus proprium est attingere rationes in objecto exsistentes, non materialiter solum, sed formaliter, eo modo quo in ipso sunt; nempe componendo si ei conveniant, aut dividendo et negando si non conveniant. Ergo in sola secunda operatione intellectus reperitur veritas formalis. Et si reperiatur etiam in tertia, id est in discursu, hoc non est nisi quatenus includit actum judicii, non vero ratione illationis præcise in qua sita est ratio formalis discursus. Ut enim in logica dictum est, syllogismus in forma per hoc tantum consequentiæ veritatem determinat, non autem consequentis. In aliis vero operationibus intellectus vel sensuum solum concedi potest reperiri veritatem materialem, quando apprehendunt objecta ut in se sunt materialiter, sensu explicato.

Falsitas formalis in hoc consistit quod attingimus rationes in objecto alio modo quam sunt, uniendo scilicet et attribuendo eis quæ non conveniunt, aut dividendo et negando quæ conveniunt. Ex dictis sequitur istiusmodi falsitatem in sola secunda operatione intellectus reperiri; et sequitur insuper ex illo principio quod opposita exercentur circa idem subjectum. Ubi igitur est veritas formalis, ibi solum reperiri potest falsitas formalis. In simplici vero apprehensione aut in operationibus sensuum nequit reperiri falsitas formalis sicut nec veritas; unde dici solet : abstrahentium aut apprehendentium non est mendacium. Attamen reperitur in eis falsitas materialis quando non apprehendunt materialiter res ut sunt; quæ etiam dici potest falsitas occasionis, quia præbet intellectui ansam falsitatis formalis.

§ 3. *De bonitate.*

Bonitas nihil aliud est quam ipsamet entitas et perfectio rei ut conformis et congrua voluntati; nihil igitur dicit supra ens nisi relationem realem transcendentalem convenientiæ cum voluntate aut appetitu.

Probatur : bonum idem est ac appetibile, unde sic ab Aristotele definitur : bonum est quod omnia appetunt. Ergo bonitas consistit in appetibilitate rei. Atqui appetibilitas nihil aliud est quam ipsamet rei entitas et perfectio ut conformis et conveniens voluntati aut ipsi naturæ appetenti et volenti. Ergo, etc.

1° Exinde sequitur quod ut res dicatur bona et appetibilis, debet esse exsistens, vel importare ordinem ad exsistendum. Potest tamen appeti per accidens ipsum non-esse, ut de facto appetitur a multis, maxime a damnatis qui vellent Deum non esse, et sui etiam proprii esse destructionem optant, non per se, sed per accidens, tanquam aliquid liberativum a miseriis :

2° Malum physicum et in ordine naturæ nihil aliud esse quam privationem alicujus perfectionis et entitatis positivæ. Malum vero morale importat aliquid positivum, nempe ordinem transcendentalem ad objectum dissonum regulis morum, quamvis importet etiam privationem debitæ rectitudinis seu conformitatis ad rationem et legem, ut magis explicabitur in ethica :

3° Bonitatem esse proprietatem transcendentalem entis. Probatur : quia proprietas transcendentalis est prædicatum quod convertitur cum ente, et exprimit clarius et distinctius illud quod implicite importatur in ente. Atqui bonitas transcendentalis est prædicatum reale quod convertitur cum ente, nam omne ens reale est bonum et appetibile, imo et actu amatur a Deo, per cujus amorem producitur et conservatur; præterea explicite im-

portat convenientiam et conformitatem cum voluntate, quæ implicite tantum importatur nomine entis; ergo est proprietas transcendentalis. — Unde obiter advertendum est bonitatem primario et per se consistere in conformitate cum voluntate divina, sicut veritas, ut ostensum est supra, in conformitate cum intellectu divino:

4° Bonum recte dividi in utile, honestum et delectabile. Bonum utile est id quod appetitur propter aliud et tanquam medium ordinatum ad illud; honestum, quod est appetibile ratione sui, — ut virtus; delectabile, in quo quiescit appetitus. De quibus fusius in ethica.

METAPHYSICÆ SECUNDA PARS.

THEODICEA.

Ens reale ut sic, cujus naturam et proprietates examinavimus, dividitur in creatum et increatum. Nomine entis increati, de quo tanquam de principali primo loco agimus, intelligitur ens a se et necessarium, seu primum, independens et imparticipatum, de cujus essentia sit esse, quodque sit aliorum omnium principium et causa, quem Deum appellamus. Nomine vero entis creati intelligimus ens ab alio et contingens, seu dependens et participatum, de cujus essentia non sit esse, sed quod possit exsistere vel non exsistere in rerum natura.

Theodicea philosophica tractat 1° de exsistentia Dei; 2° de ejus essentia; 3° de ejus attributis; quæ quidem tribus sectionibus absolvemus, rationis humanæ viribus ad naturalem Dei investigationem ante omnia perpensis.

§ unicus. *De viribus rationis humanæ circa naturalem Dei investigationem.*

Fabula hominis segregati, inter positiones impossi-

biles et absurdas, ut in anthropologia ostensum est, rejecta, restat quod homo sit animal natura sua politicum quod nec exsistere nec concipi potest extra societatem humanam. In quocumque gradu societatis homo supponatur, sive in familia silvatica, sive in gente bene morata, ratio ejus valet juxta mensuram et directionem culturæ intellectualis ab educatoribus receptæ. De Deo sentiet quod a patribus traditum est, et eo minus illa notio in melius mutari poterit quo rudior magisque veritati contraria fuerit tradita. Si de Deo quædam vera, multis admixta erroribus, veteres philosophi docuere, hoc ex duobus provenit : 1° ex eo quod religio paganorum, præcipue apud Indos et Ægyptios, multa esoterice de vero Deo juxta orthodoxam traditionem retinuerat in sacerdotum collegiis servata; 2° ex eo quod antiqui sapientes, hanc doctrinam, quamvis ab hæresi multimode fœdatam, adhuc tamen in multis veritati consonam, per initiationem accipientes, illam lumine experientiæ et rationis corrigere et restituere poterant. Attamen, ne quid amplius dicam, inter illos sapientes præclarissimi posuerunt materiam æternam, Deumque ut creatorem non agnoscentes, ex hoc in pessimos errores declinaverunt.

Notio veri Dei per veram religionem tradita facillime verificabilis est et a ratione humana demonstrabilis. Inde est quod ex Evangelii temporibus philosophia, quam spiritualismum vocant, optimam in hoc antiquorum doctrinam præcelluit. Nihilominus deistæ, qui extra vias a Christo apertas philosophare conantur, inter se controversias movent interminabiles de quæstionibus maximi momenti, et pro majore parte in gravissimos veterum errores undique recidunt.

Quum igitur S. Thomas dicit quod homo ductus lumine rationis quædam de Deo investigare valet, non loquitur de ratione rudi et inculta, sed de ratione edocta et

exercita, qualis vigebat apud Græcos quando incepit philosophica speculatio.

His positis, dicendum est quod in his, quæ de Deo confitetur fides catholica, duplex est veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi.

« Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

» Quum enim principium totius scientiæ, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ (id est essentiæ) ipsius, eo quod demonstrationis principium est *quod quid est*, oportet quod secundum modum, quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus, quæ de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam, ad substantiam ejus capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum præsentis vitæ, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit*, quum sint effectus causæ virtutem non æquantes. Ducitur tamen ex sensibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo *quia est* (1), et alia hujusmodi, quæ

(1) De demonstratione *quid* et de demonstratione *quia*, vide logicam, in qua præsens quæstio prælibata est.

oportet attribui primo principio. » (*Sum. contra gent.*, lib. 1, c. 3.)

Quæ de Deo naturaliter cognosci possunt tradere tamen oportuit hominibus per modum fidei. Et hoc quia

1° Paucis hominibus Dei cognitio inesset. Plurimi namque a fructu studiosæ inquisitionis impediuntur tribus de causis : quidam, propter complexionis indispositionem; quidam, necessitate rei familiaris; quidam, pigritia.

2° Illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis nonnisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur.

3° « Investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quæ sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue quum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

» Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, absque dubitatione et errore. » (*Sum. cont. gent.* lib. 1, c. 4.)

SECTIO PRIMA.

De exsistentia Dei.

Hanc sectionem in quatuor paragraphos dividimus. In primo ostendetur exsistentiam Dei non demonstrari a

priori; in secundo natura demonstrationis a posteriori ejusque legitimitas declarabitur; in tertio, argumentorum ordo qui apud recentiores, præsertim in ecclesiasticis scholis viget; in quarto demonstrationes S. Thomæ earumque logica unitas exponentur.

§ 1. *Exsistentia Dei non demonstratur a priori.*

Demonstratio *a priori* genuina ea est quæ effectus per causam demonstrat. Evidenter igitur talis demonstratio de exsistentia Dei omnino impossibilis est; Deus enim, scilicet causa prima, nullam habet causam.

Sed recentioribus placuit falso nomine appellare demonstrationem *a priori*, istam medii ævi philosophorum positionem juxta quam Deum esse demonstrari non potest quum sit per se notum. Quid enim aliud præsumunt qui asserunt rationem humanam, quam superbe vocant facultatem infiniti et absoluti, intueri ens infinitum et absolutum, scilicet Deum? Atqui Deum intueri, non est Deum demonstrare; nam intuitio fit directe absque ullo medio, demonstratio vero per medium essentialiter procedit. Ergo si Dei exsistentia et essentia videntur, non demonstrantur, et in hac hypothesi nihil sub demonstratione *a priori* cadit nisi attributa quæ essentiam consequuntur, respectu quorum tanquam causa considerari potest. Demonstratio *quid* in hoc enim præcise consistit quod essentia rei semel nota per se, omnes proprietates rei apodictice demonstrentur.

Demonstratio *a priori* recentiorum est igitur vetus opinio præfata dicentium notum esse per se quod Deus sit, et ideo exsistentiam ejus non posse demonstrari. Hanc igitur refellendo, illam confutabimus, quæ sic se habet fundamentaliter.

Illa per se esse nota dicuntur quæ statim, notis terminis, cognoscuntur; sicut, cognito quid est totum et

quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Hujusmodi autem est quod dicimus *Deum esse;* nam nomine Dei intelligimus aliquid quo majus cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic, saltem in intellectu, jam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse; nam quod in intellectu et in re est, majus est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est majus, ut ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod *Deum esse* per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.

Et hoc est argumentum quod S. Anselmus illustravit tum in *proslogio*, tum in *libro apologetico contra Gannilonem*, et quod, modo suo, Cartesius renovavit, seu hanc ipse viam invenerit, seu tritam in scholis ratiocinationem nova forma ediderit. Quod quidem S. Thomas sic solvit.

Prædicta opinio provenit: partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et præcipue quæ est a principio, vim naturæ obtinet; ex quo contingit, ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota. — Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se *simpliciter*, et quod *quoad nos* notum est. Nam simpliciter quidem *Deum esse* per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse, id est quum exsistentia et essentia in Deo sint quid idem. Sed quia hoc ipsum quod Deus est, scilicet ejus essentiam, mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut *omne totum majus esse sua parte*, per se notum est simpliciter, ei tamen qui rationem *totius* mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit, ut ad ea quæ per se et simpliciter sunt

notissima et magis intelligibilia, prout perfecte separantur a materia, intellectus noster se habeat ut oculus noctuæ ad solem; notiora autem et priora quoad nos sunt ea quæ sensui propinquiora aptantur legi intellectionis humanæ quæ initium sumit a sensu.

Nec etiam oportet ut, statim cognita hujus nominis *Deus* significatione, *Deum* ésse sit notum. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus *Deum* esse, quod Deus sit id quo majus cogitari non possit; quum multi antiquorum mundum istum dixerint *Deum* esse. Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo majus cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni et rem et nominis rationem. V. g. quum homo ponitur in re, pariter ratio nominis *homo*, id est *animal rationale*, in re ponitur. Sed in prædicto argumento ratio nominis *Deus*, id est aliquid quo majus cogitari non potest, ponitur tantum in intellectu; ergo nomen ponendum est etiam in intellectu et non in re; ergo ex hoc quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re, vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura. (*Summ. cont. gent.* lib. 1, c. 11.)

Kantius hoc idem argumentum *a priori* dictum, quod ipse vocat demonstrationem ontologicam, eodem fere modo confutat. Sic concludit :

« Il ne suffit donc pas que je conçoive par la pensée un être dont la réalité est parfaite : la question est toujours de savoir si cet être existe. La perfection logique de l'idée n'en implique point la réalité; cette réalité, je ne puis la connaître que par l'expérience. La philosophie n'enrichit pas plus la science par de simples idées, qu'un négociant n'augmenterait sa fortune en ajoutant simplement quelques zéros au chiffre qui exprime la situation réelle de sa caisse. » (Wil, *Hist. de la philos. allemande*, t. 1, p. 259.)

Eclecticus recentior ignorabat sine dubio S. Thomæ solutionem quum scripsit : « de tous les philosophes qui ont attaqué l'argument de S. Anselme, Kant est incontestablement celui qui a élevé les objections les plus sérieuses et les plus profondes. » Addit infra : « On ne peut s'empêcher de reconnaître que les objections de Kant contre l'argument de S. Anselme ne soient invincibles, et qu'il n'ait montré avec une parfaite justesse le défaut de cet argument, savoir : la confusion de la nécessité logique et abstraite avec la nécessité actuelle et réelle des choses (1). » Nihilo secius, juxta Eclecticum præfatum, syllogismo soluto, tota hujus argumenti vis remanet, quia « la raison est la faculté de l'infini et de l'absolu; son objet c'est Dieu (2). » Felix responsio, ex qua apparet discipulus magistri qui asserere non dubitavit essentiam Dei esse summe intelligibilem, non solum simpliciter in se, sed quoad nos, non partim et abstracte, sed tota et concrete; quod probandum erat, et nunquam fuit nec erit probatum. Allegant quidem devotam fœminam quæ

(1) Manuel de philosophie, par A. Jacques, J. Simon et E. Saisset, p. 426-27.

(2) *Ibid.*, p. 302.

Deum contemplatur, et quæ pro modulo suo concipit ens perfectum quod clarius vident Plato, Cartesius et Leibnitzius. Devota fœmina credit in Deum eumque per donum fidei supernaturalis concipit et prægustat. Ratio Platonis, Cartesii, Leibnitzii et alii cujuscumque philosophi, aut errore luditur, aut demonstrative concipit Deum per viam *quia est*.

§ 2. *Exsistentia Dei demonstratur a posteriori.*

Demonstratio a posteriori initium sumit ab experientia et a ratione completur; quod quidem naturæ intellectus humani, ut in anthropologia et logica explicatum est, recte consonat. Effectus quicumque id omne est quod exsistere incipit. Atqui multa istiusmodi cadunt sub experientia tum exteriori tum interiori. Sed quæ incipiunt exsistere habent causam; notio autem causæ clare patet in lumine experientiæ internæ in quo videmus voluntatem nostram libere causare seu producere determinationes suas tanquam genuinos effectus.

Effectus, contingentia, omnia uno verbo quæ exsistere incipiunt necessario rationem suæ exsistentiæ habent in ente quod non incipit; nam si omnia inciperent, evidentissime nihil inciperet, et in hoc verum est adagium : ex nihilo nihil. In essentia igitur contingentium involvitur ratio entis necessarii ita ut simul intelligantur, nam, ut dictum est, scientia contrariorum una est. Unumquodque contingens ansam igitur præbet inductionis necessariæ qua legitime exsistentia Dei probatur. Et hæc est radix ex qua multimode dimanant omnes demonstrationes a posteriori.

Sunt qui demonstrationem a posteriori soli experientiæ adscribentes, eam in hoc ipso annihilant; non enim, ut ostensum est, experientia sola scientiam perficit.

Sententiam oppositam et æque falsam tenent qui demonstrationem tantum a priori admittentes eam soli rationi tribuunt. Viam mediam servare oportet : demonstratio de qua agitur exordium habet in experientia et in ratione completionem.

§ 3. *Ordo argumentorum exsistentiæ Dei juxta usum qui vulgo in scholis recentiorum invaluit.*

Triplicis generis sunt istiusmodi argumenta : metaphysica, scilicet, physica et moralia. Metaphysica sunt ea quæ ex principiis ontologiæ generalis ducuntur, versanturque circa notionem entis necessarii et causæ primæ. Physica sumuntur ex natura corporea, quæ creatorem, ordinatorem et provisorem arguit, et causam finalem undique exhibet. Moralia petuntur ex omnium consensu, populorumque in universis moribus et sensu communi.

Quæ quidem cujuscumque generis argumenta a considerationibus metaphysicis suam vim, ut patet, mutuantur, et in variis demonstrationibus a posteriori solvuntur. His prætermissis, ad argumenta S. Thomæ transeamus.

§ 4. *Argumenta S. Thomæ de exsistentia Dei.*

Omnibus temporibus fuerunt insipientes qui dixerunt in corde suo : Non est Deus. Atheismi perversitas non tantum mores hominum inquinavit et usque ad hanc horam inquinat, sed adhuc suas habet speculationes in varia systemata redactas.

Apud antiquos ut speculativo atheismo addicti, annumerantur Democritus, Epicurus, Protagoras; apud recentiores Hobbes, Hartley, D. Hume, D'Holbach, et nostris temporibus A. Comte, Littré, et cum illis

nominalistæ Hegelii sectatores. Exsistentia Dei, quum non sit nota per se et aliunde negetur, debet igitur demonstrari.

Talis est ordo rationum S. Thomæ : quum Deus solum cognoscatur via naturali per creaturas, et omne creatum immediate respiciat virtutem creantis, cujus est reducere aliquid de potentia in actum, ideo in prima ratione demonstratur quod Deus sit primum movens et consequenter immobilis. Et quia primum movens movendo causat, et est prima causa, ideo in secunda ratione demonstratur Deum esse primam causam, et illam esse in rerum natura. Et quia prima causa non potest esse ab alio, aliter enim non esset prima causa, sed illud aliud a quo esset, ideo in tertia ratione demonstratur dari unum ens necessarium, nam quod est et est a se, necessario petit esse, et sic necesse est esse et semper fuit. Illud autem oportet quod sit nobilissimum et maxime tale, quod probatur in quarta ratione. Et quia a primo movente debet provenire ordinatio universi, ideo probatur in quinta ratione, dari unum supremum gubernatorem et ordinatorem hujus universi.

1. Argumentum ex parte motus.

« Prima et manifestior via est, quæ sumitur ex parte motus. Certum enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam reducere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens actu; ut ignis facit lignum quod est calidum in potentia esse actu calidum, et per hoc mo-

vet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest esse simul calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum.

» Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum. »

Principium « omne quod movetur ab alio movetur » distinguitur a molinistis. Conceditur respectu entium quæ voluntatem et liberum arbitrium non habent; negatur de his in quibus utrumque exsistit. Et hæc est difficillima controversia quæ circa insolubiles de gratia quæstiones versatur. Molinistæ nobis videntur libertatem humanam propugnare mediis summo Dei in creaturas dominio minus æquo convenientibus; thomistæ, in suis explicationibus, videntur tollere libertatem. S. Thomas mysterium exponit, conditiones quas implicat declarans, nihil adimens nec dominio Dei, nec libertati humanæ, et ostendens mysterii profundam obscuritatem, nedum eam scientiæ radio penetrare tentet. Juxta ipsum enim, 1° Deus præmovet voluntatem; 2° voluntas per istam præmotionem non cogitur; 3° causa secunda quælibet agit in virtute primæ; 4° in effectu quolibet pars causæ primæ major est quam pars causæ

secundæ; 5° causa prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius; 6° Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agantur. — Quæ omnia rationem causæ primæ et rationem causæ secundæ perhibent, non ut solvatur nodus mysterii, sed ut accurate determinetur. Has difficultates movet S. Doctor in Summa contra gentiles, lib. 3, passim. De quibus pauca stringemus adhuc tum quum tractabimus de providentia Dei, tum in ethica. Hic ostendere tantum in animo erat quod universaliter applicat S. Doctor principium « omne quod movetur ab alio movetur, » et quod rationem de illo reddit, salva libertate humana.

2. Argumentum ex ratione causæ efficientis.

« Invenimus in istis sensibilibus (in phænomenis hujus mundi) esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquis sit causa efficiens sui ipsius, nam sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed, si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. »

3. Argumentum ex possibili et necessario.

« Invenimus in rebus quædam quæ sunt possibilia

esse et non esse, quum quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quæ sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed, si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum.

» Non ergo omnia entia sunt possibilia (contingentia), sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum. »

4. Argumentum ex gradibus rerum.

« Invenitur in rebus aliquid magis, et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera sunt maxime entia, ut dicitur in secundo Metaphysicorum, tex. 4, com. 3. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum. »

5. Argumentum ex gubernatione rerum.

« Videmus quod aliqua, quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum. » (*Sum. theol.*, 1 p., q. 3., art. 3.)

Hujus ultimi argumenti conclusio ad intellectuales substantias extenditur per considerationes sumptas a natura primæ causæ quæ juxta finem a se decretum omnibus providet et omnia gubernat.

Notandum est quod in his quinque argumentis ordinate dispositis omnium aliarum demonstrationum sensus et vis reperiuntur. Quæ Clarkium illustravit non differt a tertio argumento S. Thomæ, nam in hoc tota est : contingentia exsistunt ; ergo datur ens necessarium. Demonstrationem etiam, falso a priori dictam, et ex idea perfectionis sumptam, in suo vero et firmo fundamento quarta argumentatio instituit. Nuperrime acutissimi ingenii pius auctor novam putavit aperuisse viam ad demonstrandum exsistentiam Dei. Adhuc sub judice lis est.

SECTIO SECUNDA.

De essentia Dei.

§ *unicus.*

Ostenso quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare, scilicet

essentiam et attributa. Et primo quidem de essentia agendum est quæ per *viam remotionis* aliquatenus innotescit.

Divina enim essentia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim ejus notitiæ magis appropinquamus quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere. Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquæque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo ens in genere collocamus, per quod scimus in communi *quid est;* et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur; et sic perficitur essentiæ rei perfecta notitia.

Sed quia, in consideratione essentiæ divinæ, non possumus accipere *quid* quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Et sic per ordinem, ab omni eo quod est præter ipsum, per differentias hujusmodi Deus distinguetur; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, quum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus jam monstratum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis; quod etiam auctoritas sacræ Scripturæ confirmat. Dicitur enim : *Ego Dominus et non mutor* (*Malach.*, III, 6).

Ex hoc autem probatur :

1° Deum esse extra tempus, scilicet esse æternum; nam omne quod incipit esse vel desinit, hoc patitur per motum vel mutationem, et sic est de ratione temporis. Sed Deus est omnino immobilis, ut ostensum est. Ergo est æternus, carens principio et fine, quod est ratio æternitatis.

2° Probatur Deum non esse potentiam passivam. Omne enim id in cujus substantia admiscetur potentia, potest non esse; quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse, quum sit sempiternus; in Deo igitur non est potentia ad esse. Unde dicitur actus purus.

3° Probatur Deum non esse materiam; materia enim, ut ostensum est in anthropologia, est mera potentia.

4° Probatur in Deo nullam esse compositionem; nam in omni composito, oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia. In compositis naturalibus, forma est actus, materia autem est potentia; in substantiis separatis, quæ componuntur essentia et esse, esse est actus, essentia vero est potentia. Sed Deus excludit omnem potentiam; ergo, omnem compositionem.

5° Deum non esse corpus; nam omne corpus, quum sit continuum, compositum est et partes habet. Deus autem non est compositus; ergo non est corpus.

Ex præmissis autem haberi potest, quod Deus est sua essentia, quidditas, seu natura.

In omni enim eo qui non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Quum enim in unoquoque sit una essentia, si nihil in aliquo esset præter ejus essentiam, totum quod res est esset ejus essentia; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse præter ejus essentiam; et sic oportet in eo esse compositionem.

Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

Ex his sequitur adhuc quod in Deo essentia non est aliud quam suum esse seu exsistentia. Omne enim quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus est compositum; sed nulla res in qua aliud est essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res, in qua aliud est essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

Ex hac etiam veritate sequitur necessario quod nihil Deo supervenire possit super ejus essentiam, neque aliquid ei accidentaliter inesse. Divina enim essentia est ipsum esse, id est absoluta plenitudo entis cui nihil participabile est quod non sit de sua simplici substantia. De necessitate adhuc concluditur quod Deus non sit in aliquo genere; nam si Deus est in aliquo genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiæ. In genere accidentis non est; accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiæ esse non potest, quia substantia quæ est genus non est ipsum esse, alias omnis substantia esset suum esse, et sic nulla substantia esset causata ab alio, quod falsum esse patet ex tertio argumento de exsistentia Dei. Deus autem est ipsum esse; igitur non est in aliquo genere. — Unde Deus definiri non potest, quia omnis definitio est ex genere et differentia; nec demonstrari aliter quam per effectum seu per demonstrationem a posteriori, quia principium demonstrationis a priori est definitio ejusdem de quo fit demonstratio.

Dicendum est adhuc quod, quum in Deo essentia et exsistentia sint quid idem, scilicet ipsum esse necessarium et absolutum, Deus est universaliter perfectus.

Deus enim, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non-esse; quia per modum per quem aliquid habet esse deficit a non-esse. A Deo ergo omnis defectus absistit; est igitur universaliter perfectus. (*Sum. contra gent.*, lib. 1, a cap. 14 ad cap. 28.)

SECTIO TERTIA.

De attributis Dei.

Attributum divinum dicitur quædam perfectio formalis essentiæ divinæ; non quod in Deo ulla sit actualis distinctio inter perfectiones ad invicem, nec inter ipsas et essentiam, ex natura rei, quum Deus sit summe simplex absque ulla compositione, sed hujusmodi distinctiones sunt diversi respectus perfectionis divinæ prout eam investigare potest ratio humana. Attributa Dei, sic intellecta, duplici methodo inquiri possunt; vel metaphysice per viam deductionis, posito quod Deus sit sua essentia et suum esse; vel psychologice, per viam inductionis, scilicet quum Deo attribuimus omne quod in anima humana infinitudini divinæ non repugnat, ut intelligentia, voluntas, justitia, et alia hujusmodi.

Attributa divina distinguuntur in absoluta et respectiva seu relativa. Absoluta sunt ea quæ nullum dicunt respectum; relativa, quæ implicant relationem ad creaturas. De quibus sit :

§ 1. *De attributis Dei absolutis.*

Attributa Dei absoluta, quæ lumine naturali cognoscuntur, et aliquam difficultatem præbent, sex vulgo annumerantur, scilicet, simplicitas, infinitudo, bonitas, immutabilitas, æternitas et immensitas.

1. Deum esse omnino simplicem jam probatum est ex

eo quod in illo ullius generis non exsistat compositio, neque materiæ et formæ, neque potentiæ et actus, neque essentiæ et exsistentiæ, neque generis et differentiæ.

2. Deus est infinitus in ratione entis, subindeque omnes omnino perfectiones sub ente communissimo imaginabiles continet, vel formaliter, ut perfectiones simpliciter simplices, vel eminenter solum, ut perfectiones secundum quid.

Probatur : per infinitum intelligitur ens non limitandum ad ullam perfectionem, sub tota entis latitudine contentum, sicut animal est limitatum ad perfectionem sentiendi, homo ad perfectionem intelligendi, et sic de aliis. Sed ens per essentiam, seu, quod in idem redit, esse quod est ipsamet essentia, non est limitatum ad ullam prorsus perfectionem; ergo, etc. Probatur minor; quia esse quod est ipsamet essentia caret omni limitativo tam materiali, quod est subjectum, quum non recipiatur in ipsa essentia cum qua est idem, quam formali, quod est differentia, quum esse sit ultima actualitas, subindeque non sit determinabile aut limitabile per ulteriorem differentiam; sicut esse hominis limitatur per essentiam in qua recipitur tanquam in suo subjecto, materialiter per genus quod est *animal*, formaliter vero per differentiam quæ est *rationale*. Ergo ad nullam prorsus perfectionem limitatur, sed omnes omnino perfectiones includit, formaliter quidem perfectiones simpliciter simplices, eminenter perfectiones secundum quid.

Perfectiones autem simpliciter simplices dicuntur illæ quæ nullam in suo essentiali conceptu includunt imperfectionem, seu quæ perfectiones alias non excludunt, ut intellectus, sapientia, scientia, voluntas, misericordia et similes; perfectiones vero secundum quid sunt illæ quæ imperfectionem involvunt, sive quæ excludunt majores

perfectiones, sicut equinitas excludit rationalitatem, et rationalitas, simplicem intelligentiam (qualis est in angelis).

Infinitum, quod consistit in omnes omnino perfectiones absque limitatione, dicitur secundum spiritualem magnitudinem virtutis, et vocatur a S. Thoma *infinitum negative*, illud scilicet de quo negatur quælibet limitatio. Infinitum, seu potius indefinitum, quod consistit in eo quod limitatio entis finiti possit indesinenter elongari, a sancto Doctore dicitur *infinitum privative*; illud scilicet quod natum est finem habere. Prius est infinitum proprie dictum et definitur : illud cui nihil potest addi, propter plenitudinem absolutam, et de quo nihil potest subtrahi propter indivisibilem simplicitatem suæ essentiæ. Infinitum improprie dictum ea est proprietas finiti qua potest indesinenter crescere vel minui.

3. Deus est ipsum bonum sicut est ipsum esse; quum enim est ens per essentiam, ut probatum est, pariter est bonum per essentiam ; nam, ut ostensum est supra, ens et bonum convertuntur, quia bonum est ipsum ens in quantum est appetibile et respicit voluntatem.

Objectiones contra Dei bonitatem ex malo sumptas inferius solvemus, quum providentia exponetur.

4. Ostensum est supra Deum esse primum motorem immobilem; ergo et immutabilis est; mutatio enim quæcumque est de genere motus.

5. Deus est extra motum et consequenter extra tempus quod est numerus motus. Ergo Deus est æternus, ut jam probatum est.

6. Deus est immensus ; nullus enim datur locus, vel potius nullum ens contingens corporeum in loco, neque ullum contingens spirituale extra locum cui Deus non sit immediate præsens; quia agens debet esse immediatum passo vel per suam substantiam, vel per suam vir-

tutem. Ens autem per essentiam est causa omnium efficiens, omniaque sua actione continuo conservans, ut videbimus; aliunde sua essentia est sua virtus et sua operatio, nam essentia divina est omne quod est in ea, seu quidquid est in Deo est Deus. Ergo Deus omnibus est præsens per essentiam et per virtutem; ergo est immensus. — Brevius : Deus est ubique et in omnibus rebus; oportet enim movens moto uniri, movens corporeum per contactum quantitatis dimensivæ, movens incorporeum per contactum virtutis. Deus autem primus motor omnium est virtutis infinitæ; simul igitur ubique et in omnibus adest.

§ 2. *De attributis Dei relativis.*

Quum bonum sit sui diffusivum, et Deus sit summe bonus, imo ipsa essentia bonitatis, est summe communicativus. Communicatio autem Dei, quantum ad esse naturale hic tantum consideranda est; quæ quidem incipit per creationem, continuatur per conservationem, perficitur per providentiam. Ex his colligimus quædam attributa quæ conveniunt Deo ex tempore secundum relationem quam important, quamvis secundum reale absolutum quod in illis exsistit sint ipsamet substantia divina. De his solummodo restat agendum; non autem de omnibus, sed de his quæ aliquam habent difficultatem. Quatuor igitur quæruntur : 1° utrum Deus sit omnipotens? 2° utrum sit creator et conservator omnium? 3° utrum sit provisor hujus mundi?

1. Deus est omnipotens.

Potentia activa est principium agendi in aliud, secundum quod est alius. Deo autem convenit esse aliis principium essendi. Ergo convenit sibi esse potentem.

Potentia activa competit alicui secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse; non autem est ens actu per aliquem actum quod non sit ipse, quum in eo nulla sit potentialitas. Est igitur ipse sua potentia.

In Deo non est aliud potentia et aliud actio; unaquæque enim est ejus substantia. Multitudo namque actionum quæ Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversæ res, quum quælibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem.

Deus est actus purissimus, per se subsistens, irreceptus, ac proinde illimitatus et infinitus; ergo est infinite potens, seu omnipotens. Omnipotentia Dei ad omnia possibilia se extendit. Et non dicere oportet quod omnipotentia ejus detrimentum patiatur ex eo quod nec immutare queat essentias rerum, nec ens contradictorium et absurdum in rerum natura ponere; hæc enim impossibilitas non est defectus ex parte operantis, sed tantum ex parte operandi quod universaliter exprimitur in principio superius allato : impossibile est esse simul et non esse. Et similiter Deus ullo modo non potest in imperfectionem incidere, quod suam omnipotentiam non lædit sed prorsus confirmat.

2. Deus est omnium creator et conservator.

Omne quod est præter ipsum Deus, pro nutu bonitatis suæ, ex nihilo produxit et in esse conservat.

De creatione probandum est 1° quod sit ex nihilo; 2° quod procedat ex libera voluntate Dei. Quæ quidem sufficient ad omnes errores circa hanc quæstionem confutandos.

1. Deus est rerum omnium, quæ sunt extra ipsum, causa et principium effectivum, quia ens ab alio seu

per participationem et contingens debet esse ab ente per essentiam et necessario. Sed omne quod est extra Deum est ens ab alio per participationem et contingens ; ens enim a se, ut summe perfectum, non potest esse nisi unum, quia si plures essent ab invicem non distinguerentur ; ergo debet omne aliud esse et produci ab ipso.

Omnis creatura possibilis, ut non semel jam dictum est, est modus secundum quem essentia divina imitabilis est ; qui quidem modus est essentia creaturæ. Contingentia, sic intellecta, id est ut mere possibilia, idealiter in Deo exsistunt et ab eo realiter non distinguuntur, nam in Deo intelligere est suum esse.

Omnis creatura actualis, id est realiter exsistens, necessario, ut sic, de non-esse ad esse transivit per omnipotentiam Dei, seu producta fuit ex nihilo, et sic omnino differt et ab essentia et ab exsistentia Dei : ab essentia quidem in quantum exemplar infinite perfectum, pro modulo suo, finite et imperfecte repræsentat; in existentia vero in quantum esse creaturarum est actus receptus in essentia ejus, ac proinde ab ea distinctus, et ab ea limitatus, dum esse Dei est actus irreceptus et ab essentia divina indistinctus.

Ratio evidenter ostendit quod creaturæ ex nihilo producuntur, sed penitus ignorat τὸ quomodo hujus productionis, et ex hoc proveniunt errores rationalistarum plus sapere quam valet intellectus humanus temere nitentium.

Quidam posuere materiam æternam. Sed si materia est æterna, necessario est ens a se, per se subsistens, et, ut sic, omnes alias habet perfectiones quæ enti istiusmodi competunt; uno verbo, Deus est. At, ut supra ostensum est, unus est Deus; ergo materia non est æterna. Plato, qui ponebat materiam æternam, tanquam subjectum quod Deus formaverat ad imaginem mundi

archetypi, docebat malum provenire in rebus a renixu materiæ. Ex ista autem positione sequitur manicheismus qui infra refelletur.

Quidam, ut omnium temporum pantheistæ et eclectici recentiores, docuerunt : alii Deum esse materiam et formam omnium exsistentium; alii, quod quum Deus creat e semetipso et non ex nihilo creaturam educit, et ut verba magistri referantur : *Quand Dieu crée il tire de lui-même.*

Contra quos omnes dicendum est : — 1° Deum non esse materiam rerum, nam Deus, ut actus purissimus, et materia, ut potentia pura, in nullo convenientiam habent. — 2° Deum non esse formale omnium. Res enim ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ab invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas ipsi, vel quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas seu essentias quibus acquiritur esse diversimode. Primum horum est impossibile, quia enti per se subsistenti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut probatum est supra. Ergo in contingentibus diversitas exsistentiæ seu esse, a diversitate naturæ seu essentiæ provenit. Esse autem divinum non advenit alii naturæ, sed est ipsa natura seu essentia divina. Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia esse simpliciter unum, et omnem distinctionem impossibilem esse; quod patet esse falsum. Ergo, etc. — 3° Deum creaturas non e semetipso educere. Quum enim Dei substantia sit simplex et omnino indivisibilis, omnem emanationem substantialem evidenter excludit.

2. Deus pro arbitrio suo voluntarie creaturas e nihilo produxit.

Probatur : Deus, ut actus purissimus, semper opera-

tur, et in eo duplex actio distinguitur : alia immanens quæ non differt a sua essentia, ideoque naturalis est et necessaria, quam theologi vocant motus ad intra, per quam Filius generatur a Patre et Spiritus sanctus ab utroque procedit; alia transiens, a voluntate et non a natura procedit, et vocatur motus ad extra, per quam creaturæ in esse producuntur.

Recentiorum eclecticorum magister hanc distinctionem prætermittens, sive ignoraverit sive contempserit, nihil ad rem, Deum definivit sub ratione causæ necessariæ quæ non potest non transire ad actum, et, ut dixit, non creare. Ex hoc vero multimode sequitur creationem esse divinam æque ac creatorem, quod est pantheismus; nam si Deus est causa necessaria, similiter effectus ejus est necessarius, et, si necessarius, divinæ est consors naturæ. Ex ista positione alia innumera sequuntur inconvenientia. Deus enim, si esset causa necessaria, esset Deus imperfectus a suo effectu necessario perficiendus. Idem professor posuit Deum causam absolutam; quod est penitus evertere naturam causæ quæ necessario importat relationem ad aliquid causatum.

Ex his duobus fundamentis controversia avulsus, præfatus professor isto ulterius se recepit effugio : Deus ex necessitate creat quia sapientiæ suæ ex necessitate obtemperat, et si vox necessitas nimia videtur, dicendum est quod creare incumbit Deo ex summa convenientia quam sapientia sua demonstrat. Sed hæc positio, quantumvis attenuata, in priorem recidit, nam, quum Deus ex parte sapientiæ non sit liber, si sapientia est primum creandi motivum, necessario creat.

Ex mera bonitate Deus creavit contingentia; nullo enim exteriori indiget Deus ad suam perfectionem. Nullo modo igitur sibi debere potest creare, neque ex necessitate, neque ex summa convenientia. Quod a bonitate

dimanat est omnino gratuitum; quod est omnino gratuitum, a libera voluntate omnino procedit.

Leibnitzius concedit quod Deus creare decreverit ex mera bonitate, et ideo libere, sed post decretum, inquit, Deus ex sua sapientia necessario tenetur ad optimum. Quod quidem ex duobus falsum apparet. 1° Namque in creatione quantumvis perfecta ponatur, nihil naturaliter divinum inveniri potest; nihil ergo ad quod ex necessitate teneatur divina sapientia. 2° Mundus optimus, ut sic, est impossibilis; quum enim, natura sua, mundus quicumque sit finitus, ideo nullus exsistere potest adeo perfectus, ut perfectior non excogitari possit. Si tamen non de mundo creato sed de mundo redempto agitur, libenter, in hoc sensu, admittimus mundum creatum per incarnationem Verbi divini omnibus mundis possibilibus meliorem factum fuisse. In quo notandum est quod, si creatio fuit gratuita, redemptio fuit donum supra omnem mensuram excellentius; quod maxime adversatur sententiæ Leibnitzii, juxta quam necessario Deus ex sapientia sua tenetur ad optimum.

Deus non est tantum creator sed conservator omnium. Ille enim merito rem aliquam conservare dicitur per se directe, quando illud quod conservatur dependet a conservante, ut sine ipso esse non possit; et hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturæ a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse. Quod apparet ex eo quod Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in esse, sua actione cessante; ad hoc enim requireretur ut illi tribueret virtutem esse, non tanquam ab alio sed tanquam a seipsa, id est esse simul et non esse a Deo; quod est impossibile. In tantum indiget creatura conservari a Deo, in

quantum esse effectus dependet a causa essendi. Conservatio autem rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse. — Brevius : Deus conservat res in esse; oportet enim quod idem sit causa rei et conservationis ipsius, nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius.

§ 3. *Deus est omnium provisor.*

Divinorum operum consideratio nos docet de Deo quæ vera sunt, simul ac excludit contrarios errores. Et primo, per eam, sapientiam Dei intelligimus, miramur potestatem, accendimur in amorem bonitatis, constituimur in quamdam similitudinem perfectionis ejus; secundo, naturam creaturæ scientes, non Deum reputamus quidquid non potest esse nisi ab alio, nulli creaturæ adscribimus quod Dei solius est, nihil virtuti divinæ detrahimus, gradum ordinis nostri in universo perspicimus.

Deus sua providentia gubernat universa; quum enim omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, oportet quod Deus, ad quem illa bonitas pertinet sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum. In providentia Dei quatuor distinguuntur : scientia, voluntas, operatio et bonitas. Quæ quidem sunt diversi respectus essentiæ suæ quoad nos, essentiæ, in se, maxime simplicis et unius.

1. Ut omnia gubernans Deus omnia cognoscit. Probatur :

Deus est intelligens in quantum est primum movens et summum bonum; nam primum movens, movet ut intelligens, et primum bonum seu primum appetibile, movet ut intellectum. Intelligere Dei est sua essentia. Seipsum perfecte intelligit, et omnia alia a se, nam per-

fecte videt essentiam suam, quæ est proprium exemplar et ratio omnium intelligibilium, sub qua omnia concluduntur. Ideo omnia simul et uno intuitu Deus cognoscit.

— Deus cognoscit ea quæ non sunt; nam est causa prima et primum intelligens; in se igitur præcognoscit effectus etiam antequam sint.

— Cognoscit quæ non sunt, nec fuerunt, nec erunt, tanquam possibilia virtuti suæ; quæ quidem scientia vocatur a quibusdam *notitia simplicis intelligentiæ*.

— Cognoscit ea quæ sunt præsentia vel præterita vel futura nobis, secundum quod sunt in potentia sua et in propriis causis et in seipsis; et horum cognitio dicitur *notitia visionis* (1).

(1) Molina excogitavit *scientiam mediam* per quam Deus cognoscit *contingentia seu possibilia conditionata*. Nulla nobis apparet differentia inter quod est possibile et quod est possibile sub conditione, nam omne possibile ex natura sua sub conditione cadit. Omne enim quod evenire potest supponit in sua possibilitate conditiones quæ requiruntur et adimplentur in possibili quod re ponitur; scilicet quod subjiciatur cognitioni, creationi, conservationi et gubernationi divinæ. Hæ sunt enim conditiones omnium possibilium, et distinctio adducta nullum in re habet fundamentum. Exsistit solum distinctio inter possibilia conditionata quorum Deus noluit adimplere conditiones, et illa quæ in re ponere decrevit; et in hoc fundatur distinctio inter notitiam simplicis intelligentiæ et notitiam visionis. Scientiæ mediæ non datur locus. Afferunt in exemplum istud ex *Lib. I Regum*, cap. XXIII, v. 12 : « Dixitque David : Si tradent me viri Ceilæ, et vi- » ros qui sunt mecum in manu Saul? Et dixit Dominus : Tra- » dent. » Unde Deus hoc novit nisi quod ordo eventuum juxta quem David Ceilam intrasset ad suam perditionem erat possibilis posito Dei decreto? Ubi notandum est quod « tradent » non exprimit possibilitatem conditionatam, sed aliquid reale quod certo, occasione data, eveniet. Scientia media, ad libertatem humanam salvandam imaginata, vult Deum decreta sua ferre de agentibus liberis, modo, quo utentur libertate, sive bene sive

— Cognoscit singularia contingentia futura; nam contingens certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod est præsens. Sed divinus intellectus ab æterno fertur in unumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout præsens est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno scientiam infallibilem habere.

— Cognoscit cogitationes mentium et voluntates cordium in virtute causæ, quum ipse sit universale essendi et operandi principium. — Omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, in quantum suam essentiam cognoscit, ut ostensum est. Ens autem quoddam in anima est, quoddam vero in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes hujus entis differentias, et quæ sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Ergo Deus ea quæ sunt in cogitatione et voluntate cognoscit.

— Cognoscit infinita. Deus enim per essentiam suam, sicut quodam medio exemplari, cognoscit alia a se, et, quum ejus essentia ab infinitis modis infinitis imitabilis est, sequitur quod infinita cognoscat.

— Cognoscit vilia; nam cognoscit ordinem universi, qui consistit in distantiis et habitudinibus nobiliorum et vilium.

male, præviso. Sed qua ratione hæc prævisio, seu verius, hæc intuitio fieri potest? Aut enim Deus cognoscit contingentia futura in seipsis, aut in suo decreto; si prius, Deus cognitionem aliquam a creaturis accipit, quod maxime inconveniens est; si posterius, evanescit scientia media. Molinismus, quantumvis mitigatus, nobis videtur hoc radicali vitio laborare, quod explicationem impossibilem quærit. Quod quidem de thomismo libenter fatemur, quum, extra metas a S. Thoma positas, mysterium concordiæ inter decretum Dei et liberam voluntatem hominis, adæquate explanare tentat. Sed hæc theologis.

— Cognoscit mala; bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur.

2. Deus est volens; nam intelligit bonum, et bonum intellectum est proprium objectum voluntatis.

— Voluntas Dei est ejus essentia. Deus enim est volens in quantum est intelligens, et est intelligens per essentiam suam.

— Principale volitum Dei est essentia divina. Volendo se, vult etiam alia a se; vult se ut finem omnium, ac proinde omnia quæ in finem ordinantur. In quo notandum est quod sicut uno intuitu se et alia videt, ita uno actu voluntatis, se et alia vult.

Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem, quia sunt principale objectum bonitatis suæ, et quia quilibet volens, de necessitate vult suum ultimum finem. — Non vult de necessitate alia a se; nam sine aliis Deus esse potest, quinimo nec per alia ei aliquid accrescit.

— Deus volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se prout bonitatem ejus participant.

— Voluntas Dei non tollit contingentiam a rebus. Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult. Sed aliquibus rebus, secundum modum suæ naturæ competit quod sint contingentes, non necessariæ. Igitur vult quod aliquæ res sint contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult esse illud.

— Divinæ voluntati ratio assignari potest. Finis enim est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem; omnia autem alia vult tanquam ea quæ sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diversa ab ipso. Quamvis autem aliqua ratio divinæ voluntatis possit assignari, non tamen sequitur quod voluntatis ejus sit aliqua causa. Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinæ

voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quæ est etiam ipsum suum velle. — Unde excluditur error dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ita ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult.

— In Deo est liberum arbitrium. Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ non necessitate quis vult sed propria sponte. Deus autem, ut ostensum est supra, alia a se non ex necessitate vult. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

3. Deo duplex convenit operatio, quæ omnibus operantibus convenit : immanens, ut intelligere, velle; transiens, ut res in esse producere, conservare et regere. Prior sibi vindicat nomen *operationis,* vel etiam *actionis*; posterior vero nomen *factionis* seu *creationis.*

— Solius Dei est creare; nam est primum agens, et creatio est prima actio, nullam aliam supponens et ab omnibus aliis præsupposita. A Deo igitur sunt omnia quæ sunt; quod enim causam non habet est primum et immediatum, et esse primum et immediatum non duobus convenire potest.

— Deus est causa operandi omnibus operantibus; omnis enim operans est aliquo modo causa essendi, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale. Nihil autem dat esse nisi in quantum agit in virtute divina, quia, quum nihil dat esse nisi in quantum est actu ens, et nullum contingens sit actu ens nisi ex creatione et conservatione divina, ideo ex virtute divina est quod aliquid det esse.

— Idem effectus est a Deo et a naturali agente, id est non libero. In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quæ agit et virtutem qua agit. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam

inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium. Et, sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. Virtus enim infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus quasi causa immediata. Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute (virtus enim et subjectum, proprietas et substantia, distinguuntur in contingentibus, ut ostensum est in anthropologia), ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat, quia res naturalis non producit ipsum nisi in virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias causas producantur; non enim hoc est ex insufficientia divinæ virtutis; sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causæ essent; his enim duobus modis creaturæ communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, et per hoc decor ordinis in rebus creatis apparet.

—Deus est causa voluntatis humanæ et operationis ejus. Voluntas enim humana, in operando, producit esse aliquod accidentale. Sed, ut probatum est, nullum agens producere potest esse aliquod, sive substantiale, sive accidentale, nisi agat in virtute divina. Illud autem in cujus virtute agens agit est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Deus igitur est causa nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi. Et in hoc sensu intelligendum est hoc Isaiæ (cap. XXVI, v. 12) : « Omnia opera nostra operatus es nobis; » et illud Salomonis (*Prov.* cap. XXI, v. 1) : « Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit inclinabit illud (1). »

Idem effectus est igitur a Deo et a voluntarie agente, ab utroque immediate, licet alio et alio modo, ut dictum est de agentibus naturalibus : a Deo, ut a causa prima; ab agente libero, ut a causa infima. Et hoc non excludit liberum arbitrium, nam ad actionem divinam pertinet ut operetur in rebus secundum modum earum. Modus autem agendi cujuslibet rei consequitur formam ejus, quæ est principium actionis. Forma autem per quam agit voluntarie agens non est determinata; agit

(1) Operatione Dei cessante, cessat actus, cessat voluntas, cessat esse creaturæ. In his omnibus requiritur enim operatio Dei, nam in nullo eorum, ut dictum est supra, Deus potest tribuere creaturæ virtutem esse sive in substantia, sive in facultate, sive in operatione, tanquam a seipsa. Necessario namque retinet in omnibus essentiam qua dicitur ens ab alio. Et hæc est ratio profundissima qua penitus evertitur mólinismus; nam anima humana nullo modo potest, ut molinistæ contendunt, constitui in principio proximo operandi, ex eo quod omnia ad agendum requisita habeat, ita ut sola actum suum producat. Ex tunc enim ageret ut exsistens a seipsa; quod est impossibile. Restat igitur quod operatio Dei præveniat et concomitetur actum voluntatis in eo quod habet de bono et per consequens de esse, ut explicatur infra.

enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu, nam bonum apprehensum movet voluntatem ut ejus objectum. Intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat; et propter hoc voluntas producere potest multiformes effectus. Non igitur ad rationem divinæ operationis pertinet quod excludat libertatem voluntatis. — Hinc est quod dicitur : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in » manu consilii sui. » (*Eccli.*, c. XXV, 2, 14); et iterum : « Ante hominem vita et mors, bonum et malum; » quod placuerit ei, dabitur illi. » (*Ibid.*, v. 18.)

Hæc est doctrina S. Thomæ de quæstione concordiæ inter operationem divinam et liberum hominis arbitrium. S. Doctor quatuor demonstrat : 1° quod Deus est causa immediata essendi et operandi omnibus creaturis; 2° quod Deus et causæ creatæ producunt eumdem effectum immediate, sed alio et alio modo; 3° quod, nedum operatio divina tollat causis naturam earum, in unaquaque agit ita ut juxta naturam suam unaquæque ad propriam operationem applicetur; 4° quod, per consequens, *operatur omnia opera nostra*, illæso libero arbitrio voluntatis nostræ. — Quomodo hæc fieri possunt, dicent ulterius explicationum inquisitores? Τὰ quomodo non desunt. Quomodo Deus creavit cœlum et terram et omnia eduxit e nihilo? Quæstio reipsa eadem est. Necessitatem creationis videmus ex natura contingentium et ex necessitate primæ causæ; similiter videmus necessitatem operationis immediatæ causæ primæ in causis creatis, ex natura ipsarum. In utroque autem casu remanet contradictorium aliquid, saltem respectu intellectus humani; nam contradictorium nobis apparet quod aliquid ex nihilo fiat, et quod Deus, juxta verba Apostoli, det nobis velle et perficere, illæso voluntatis ar-

bitrio. Sed si non est neganda creatio quia non intelligimus τὸ quomodo operationis divinæ in creando; neque pariter neganda est operatio per quam est causa non solum voluntatis sed actus voluntarii, quia τὸ quomodo ejus captum rationis humanæ excedit. — Misericorditer et secundum multitudinem miserationum suarum providit Deus benedictus ut hæc et omnia quæ ad concordiam gratiæ et liberi arbitrii pertinent, impenetrabili mysterio velarentur. Quam facilem enim præberet ansam superbia, si homo exacte discernens et mensurans in suis bonis actibus partem suam et partem Dei, posset dicere : hoc est opus meum proprium! In istis igitur et in aliis quamplurimis ante oculos habeamus quod scriptum est : *Magna potentia Dei solius, et ab humilibus honoratur.* (*Eccli.*, III, 21.) Et iterum : *Plurima super sensum hominum ostensa sunt tibi.* (*Ibid.*, 25.)

— Divina providentia, quæ non excludit contingentiam a rebus nec arbitrii libertatem, pariter non excludit casum et fortunam. Positis enim causis particularibus, impossibile est quod intentio earum se extendat ad omnia quæ contingere possunt, et ex hoc est aliquid casuale et fortuitum in rebus, scilicet quod evenit præter intentionem agentium. Sed quod est casuale et fortuitum, respectu causarum particularium, rationem ordinis habet respectu causæ primæ.

— Divina providentia est singularium contingentium. Si enim Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult; sed Deus omnia videt, Deus est potentiæ infinitæ, et voluntas ipsius est universaliter omnis boni. Si Deus universalia tantum curaret, singularia vero omnino derelinqueret, stulta et imperfecta esset ejus providentia; nam si omnia singularia deficerent, universalia eorum remanere non possent. Quum

autem Deus sit causa entis in quantum est ens, oportet quod ipse sit provisor entis in quantum est ens; et ideo quidquid quocumque modo est sub ejus providentia cadit. In quo notandum est quod providentia divina est singularium immediate; eorum enim immediatam cognitionem habens repugnat quod eorum ordinem non velit, in quo bonum præcipuum eorum constat, quum voluntas sua sit totius bonitatis principium.

— Exsecutio divinæ providentiæ fit mediantibus causis secundis. Quum enim duo requiruntur ad providentiam, ordinatio et ordinis exsecutio, et aliunde tanto est perfectior ordinatio quanto magis descendit ad minima, dum minimorum exsecutio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam, ideo Deus per sapientiam suam omnes ordines disponit, exsequitur vero minima per alias inferiores virtutes. Et quidem si non essent aliquæ causæ mediæ exsequentes providentiam divinam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum; quod est inconveniens, nam nobilior est ordo causarum quam effectuum, sicut causa potior est effectu.

Ratio divinæ providentiæ exigit quod cæteræ creaturæ per creaturas rationales regantur. Proportio enim ordinis a supremis ad infima exigit quod, sicut supremæ creaturæ sub Deo sunt et ab ipso gubernantur, ita inferiores sint sub superioribus et regantur ab ipsis.

— Divina providentia certa est de contingentibus perinde ac de necessariis. Quod providit necessario futurum, infallibiliter necessario erit; quod providit esse futurum contingenter, infallibiliter erit contingenter et non necessario.

Considerare etiam oportet quod, sicut divinæ providentiæ immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Nedum hujusmodi utilitatem excludat, eam potius requirit tan-

quam conditionem præviam et primum bonitatis suæ donum ad quod dona ulteriora consequi statuit.

Deus præter ordinem ab ipso rebus inditum agere potest, quum, operans per voluntatem et non per necessitatem, immediate possit facere, absque causis secundis, effectus qui fiunt per ipsas; quæ quidem operationes immediatæ sunt et dicuntur miracula. Ubi notandum est quod miracula dicenda sunt quæ divinitus fiunt præter ordinem communiter servatum in rebus; quæ quidem diversos habent gradus. Summus est quum Deus facit quæ natura nunquam facere potest, sicut quod duo corpora sint simul; secundus, quum facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem, ut resurrectio mortui, nam si opus est naturæ quod aliquod animal vivat, non potest tamen facere quod post mortem vivat; tertius, quum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturæ, tamen absque naturæ principiis operantibus, ut quum a morbo per medelam sanabili, quis per voluntatem Dei absque medela sanatur.

Et iterum notandum est quod Deus solus potest facere miracula. Quod enim est sub ordine totaliter constitutum non potest præter hunc ordinem operari, et ea est omnis creaturæ conditio. Substantiæ spirituales operantur mirabilia non vero miracula proprie dicta. Quum enim angeli et dæmones adhibent aliquas res naturales ad aliquos determinatos effectus, effectus excedere possunt virtutem instrumenti, scilicet rei naturalis ut instrumentum habitæ, quia, ut dictum est, instrumentum agit in virtute superioris agentis. Quantum ad opera magorum, in quibus astrologiam affectant et quibusdam herbis et hujusmodi auxiliis utuntur, fiunt præsertim per dæmones ex quibus ars magica suam efficaciam habet.

4. Bonitas providentiæ divinæ non exigit quod malum totaliter excludatur a rebus.

— Quid est malum? Quod omnino non est, nec bonum nec malum est; quod autem est, in quantum est, bonum est. Oportet igitur malum esse aliquid in quantum est non-ens; hoc autem est ens privatum. Malum igitur, in quantum hujusmodi, est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio; quæ quidem, ut dictum est supra, non est mera negatio, sed defectus hujus quod res aliqua nata est habere, ut avis nata est habere alas. Ex hoc autem apparet error dicentium quod malum est merum nihilum.

Malum considerari potest vel in substantia aliqua vel in actione ipsius. In substantia aliqua causatur ex defectu alicujus quod nata est et debet habere. In actione, si agens est naturale, malum provenit ex defectu virtutis activæ; si agens est voluntarium, malum provenit ex inordinatione quæ necessario consequitur bonum particulare intentum præter bonum universale; quæ voluntaria inordinatio dicitur malitia et peccatum. Malum quod est privatio seu defectus et imperfectio in substantiis et in actionibus agentium naturalium, consequitur ad limitationem naturæ eorum, et vocatur malum metaphysicum; hi autem defectus in quantum cum dolore sentiuntur, vocantur malum physicum; malum peccati dicitur morale.

In naturalibus malum potest accidere ex parte agentis et ex parte effectus : ex parte agentis, quum virtus agentis defectum patitur; ex parte effectus, sive per indispositionem materiæ, sive quia una forma ex necessitate importat privationem alterius. — In moralibus, radix et origo mali pendent a voluntate et proveniunt ex defectu ordinis ad rationem et ad proprium finem.

— Quum malum non sit aliqua essentia seu natura (nam malum est privatio, et privatio est negatio in substantia), exinde sequitur quod omne malum in bono ali-

quo est. Quia enim non habet essentiam, non potest esse per se, et de necessitate exsistit in subjecto quod est bonum; non autem est sicut in subjecto in bono sibi opposito, nam bonum istud a malo tollitur, sed est in aliquo alio bono; ut cæcitas non est in visu sicut in subjecto, sed in animali.

Malum igitur, quantumcumque supponatur, non tollit omnino rationem boni in subjecto quod afficit, nam sic subjectum ei nullum remaneret, et ex tunc nec esse nec concipi posset. Unde sequitur non esse summum malum, malum absolutum, quod sit omnium malorum principium, et ex hoc evidenter patet manicheismi impius error.

— Malum prorsus a Deo alienum est, sed bonitati ejus non repugnat quod in rebus creatis inveniatur.

1. Divina enim gubernatio, qua Deus in rebus operatur, non excludit, sicut jam ostensum est, operationem causarum secundarum. Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causæ secundæ agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente; sicut hominem, cujus vis motiva est fortis, contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivæ, sed propter tibiæ curvitatem. Contingit igitur, in his quæ aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

2. Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quædam sint aliis meliora; non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum ad hoc quod alteri emineret; tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et, quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inæqualitate bonitatis sub-

lata, quum per differentias quibus res ab invicem differunt, unum altero melius exsistat, sicut animatum inanimato, et rationale irrationali : et sic, si æqualitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum, quod manifeste perfectioni derogat creaturæ. Gradus autem bonitatis superior est ut sit aliquid bonum quod non possit deficere a bonitate ; inferior autem eo est quod possit a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis universi perfectio requirit. Ad perfectionem autem gubernantis pertinet, perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum ; quia quod potest deficere, quandoque deficit, et ipse defectus boni malum est, ut ostensum est supra. Non igitur a divina providentia exigitur quod omnino malum a rebus gubernatis prohibeat.

3. Multa bona sunt in rebus, quæ, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium ; nec esset locus justitiæ vindicativæ, si delicta non essent ; in rebus etiam naturalibus non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui ; quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum.

4. Bonum totius præeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto ; sicut artifex sapiens abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex or-

dinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quædam bona consequuntur ex providentia gubernantis, sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem.

5. Res aliæ, et præcipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis minueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem; nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, et dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus; sicut quantum bonum sit sanitas infirmi maxime cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent quam sani. — Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere.

Per has autem considerationes errores omnes circa Dei providentiam facile confutantur. Sint in exemplo :

Error quorumdam, qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse; sicut Boetius (*De consol.*, lib. 1, pros. 4, p. 54), introducit quemdam philosophorum quærentem : « Si Deus est, unde mala? » Esset autem e contrario arguendum : si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

Tollitur etiam et erroris occasio illis qui divinam providentiam usque ad hæc corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala advenire conspiciebant; sola autem incorruptibilia divinæ providentiæ subdi dicebant, in quibus nullus defectus, nec malum aliquod invenitur.

Tollitur adhuc errandi occasio manichæis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quasi malum sub providentia boni Dei locum habere non posset.

Solvitur etiam quorumdam dubitatio, utrum scilicet actiones malæ sint a Deo; quæ quidem dubitatio ab hæretica pravitate affirmative soluta est, præcipue a Calvino. Hujus exsecrabilis impietatis contrarium ex supradictis patet. Quum enim ostensum sit omne agens actionem suam producere, in quantum agit virtute divina, et ex hoc Deum esse omnium et effectuum et etiam actionum causam, et insuper probatum sit quod malum et defectus in his quæ providentia divina reguntur accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus, manifestum est quod actiones malæ, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus; quantum autem ad id quod de actione et de entitate habent, oportet quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu; quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.

Ardeamus igitur in hanc suavissimam et omnipotentem providentiam, de qua Pater æternus Catharinam de Senis sic alloquebatur: « Ergo, filia carissima, dilatetur imo cor tuum, et aperi oculum intellectus cum lumine fidei, ut aperte videas cum quanta providentia et amore creavi hominem et ordinavi ut ipse gaudere possit meo summo et æterno bono. » (*Dial.* 5, c. 148.)

METAPHYSICÆ TERTIA PARS.

DE ENTE CREATO.

Ens creatum, ut dictum est supra, est ens ab alio, ens participatum et contingens, sive sit immediate a Deo per creationem, sive media causa inferiori et subjectum præsupponente cum qua concurrit. Ens creatum in

genere, prout a materia abstrahit, et ex hoc ad metaphysicam pertinet, comprehendit 1° omnes conceptus universales essentiæ, substantiæ, suppositi, exsistentiæ et similium quæ in proemio anthropologiæ tractata sunt, quibus addendæ sunt conditiones præcipue compositorum naturalium, scilicet spatium et tempus; 2° substantias, natura sua a materia separatas, quæ ideo vocantur spiritus seu angeli; 3° accidentia spiritualia. In tres igitur sectiones hanc ultimam partem metaphysicæ dividimus. Prima erit de spatio, duratione, et tempore; secunda, de substantiis separatis, seu angelis; tertia, de accidentibus spiritualibus.

SECTIO PRIMA.

§ 1. *De spatio.*

Thesis de spatio obiter et secundarie controvertitur apud scholasticos, tanquam unus ex variis respectibus qui de loco et vacuo quæstionem determinant. Ubi notandum est quod scholæ corrivales S. Thomæ et Scoti, Aristotelem in hoc secutæ, unanimes fuerunt ad rejiciendum exsistentiam realem spatii, sive substantialem, sive accidentalem.

Quæ quidem thesis apud recentiores grave momentum obtinuit ex quo Newtonius et Clarkius, suo modo sententiam veterum naturalium de spatio instaurantes, posuere spatium absolutum ut attributum Dei, scilicet ipsius immensitatem. Leibnitzius hanc positionem funditus evertit, et, post Leibnitzium, Kantius novum aliquod edidit; quæ omnia summatim perpendenda sunt.

1. Spatii infiniti conceptus apud antiquos e duplici radice procedit; quod quidem in idem recidit, scilicet in erroneam interpretationem primæ causæ et universalis principii. Physici, qui omnia corporea esse docebant,

posuere corpus infinitum, omnium aliorum principium; metaphysici et mathematici posuere infinitum separatum a rebus corporeis, quod nihil est, vel est ipse Deus. Inter physicos Democritus quæstionem spatii directe et præcise movit, dicens vacuum immensum et infinitum exsistere, in quo elementa rerum numero infinita, casu huc et illuc agitabantur. Posuit igitur Democritus duplex infinitum · aliud secundum magnitudinem, sicilicet vacuum et inane; aliud secundum multitudinem, scilicet elementa seu atomos. Apud veteres idealistas igitur, conceptus spatii est idea pura infiniti prave intellecta; apud sensualistas vero nihil aliud est quam locus abstractus cui adjungitur ratio infiniti, sed inconsiderate, nam, ut probatum est in anthropologia, rationem istiusmodi prorsus excludit methodus sensualistarum.

2. Contra hos omnes facile probatur infinitum actu nihil præter Deum esse; et subinde quod nullum aliud esse potest, etiam per potentiam Dei, nec secundum essentiam, nec secundum esse, nec secundum virtutem, nec secundum magnitudinem, nec secundum multitudinem, infinitum.

Illud est infinitum, ut supra ostensum est, quod omnes actualiter continet perfectiones, et hoc, ut patet, soli Deo competit. Omne aliud a Deo est, qui extra se producere nequit infinitum sibi simile, quia duo infinita repugnant, et, si per impossibile darentur, absolute indistincta essent. Aliunde, omnis essentia, præter divinam, limitatur ab esse quod recipit; omne esse, præter divinum, limitatur ab essentia in qua recipitur; omnis virtus esse et essentiam consequitur, et ideo nulla virtus, præter divinam, est infinita; omnis magnitudo molis per configurationem finitam determinatur; omnis multitudo per numerum exprimitur et sic est de ratione finiti.

Ex prædictis sequitur spatium non esse substantiam

corporalem infinitam; neque spiritualem, nam spatium habet partes extra partes, quod spiritui repugnat. Præterea non est accidens; ut tale enim subjecto proportionato inhærere deberet. Nec pariter est vacuum, nam vacuum seu spatium imaginarium est mera negatio, scilicet purum nihilum, nullas habens proprietates, unde, ex parte ipsius, non se tenet ut aptitudo ad repletionem et realis quædam capacitas, sed connotat tantum potentiam Dei extrinsecam, quæ indefinite corpora nova creare valet, ac proinde multiplicare loca.

3. Quod quidem ex natura loci confirmatur. Ex opusculo enim quinquagesimo secundo sancti Doctoris colligitur : 1° quod, ex transmutatione diversorum corporum circa eumdem locum, scimus locum aliquid esse tanquam receptaculum corporum aliud ab omnibus corporibus, quemadmodum ex transformatione diversarum formarum circa materiam, scimus materiam esse aliud ab omnibus formis : 2° quod locus non nominat solum aliquid continens, sed continens et conservans locata, propter quod unumquodque corpus naturaliter movetur ad locum suum tanquam ad conservativum esse sui : 3° quod locus, secundum id quod est, nec materia est nec forma locati, quia materia et forma non separantur a re, dum locus separabilis est a locato; — nec etiam spatium dimensionatum infra terminos corporis continentis exsistens, quia nihil est infra terminos corporis continentis præter circumscriptam magnitudinem corporis contenti; cujus ratio est quia, si præter magnitudinem circumscriptam contenti esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis, spatium istiusmodi esset accidens de ratione quantitatis dimensivæ absque subjecto exsistens, quod est impossibile. Locus ergo neque est forma, neque materia, neque spatium infra terminos corporis continentis contentum. Restat igitur

quod sit terminus corporis continentis et circumscribentis.

Et ideo in schola S. Thomæ locus definitur : superficies ultima concava corporis continentis. Quod sic juxta physicam scholasticorum explicatur :

« Locus meus est superficies concava aeris ambientis me ; locus aquæ in vase inclusæ est superficies ipsa vasis, non convexa et exterior, sed interior et concava. Et de partibus universi præcipuis loquendo, locus terræ est superficies concava aquæ aut aeris eam circumdantis; locus aquæ, superficies concava ipsius aeris a quo ambitur; locus aeris, concavum sphœræ ignis ; locus ipsius elementi ignis, concavum cœli lunæ, quod rursum est in concavo Mercurii ut in loco, Mercurius in Venere, Venus in sole, sol in Marte, Mars in Jove, Jupiter in Saturno, Saturnus in cœlo stellato, cœlum stellatum in crystallino, crystallinum in alio superiori quod est primum mobile, cujus locus est concavum Empyrei quod immotum est nullumque aliud supra se agnoscit corpus a quo contineatur, subindeque est simpliciter primum continens, primumque locans non locatum. » (*Mailhat*, t. III, p. 81.)

Medii ævi cosmologia, ut multum deficiens et erronea, haud immerito rejecta est. Quæ tamen non a phænomenis et ab experientia, sed a natura rerum metaphysice considerata pendent, doctoribus scholasticis perspecta sunt. Spatium et vacuum ut secundas intentiones, et puros mentis conceptus habuere ; locus, juxta ipsos, est continens, conservans et immobilis ; ut continens, ambit locata; ut conservans, est medium accommodatum conditionali eorum exsistentiæ; ut immobilis, est ordo quidam regionum, in quibus unumquodque corpus, juxta naturam suam, habet motum aut vitam; cujus quidem immobilitatis ultima ratio est terminus immobilis omnia

circumscribens, quem scholastici dicebant concavitatem Empyrei, et qui verisimilius est ipsa virtus divina universum in suo esse et in suis conditionibus continens et conservans. In sententia scholasticorum, Empyreum est corpus extensum quantitative quoad superficiem ejus concavam tantum; sub aliis respectibus habet quidem extensionem in se, scilicet partes extra partes in ordine ad totum, non vero extensionem in ordine ad locum. Et hoc perfecte consonat tum definitioni extensionis (vide logicam, p. 35), tum definitioni loci modo supra allatæ. In sententia, quam aperimus, statim occurrit insolubilis difficultas de commercio et relationibus inter corporea et spiritualia, invisibilia et visibilia, extensa et inextensa. Sed, ut ostensum est in anthropologia de unione animæ et corporis, hæ relationes clare patent ex phænomenis, et aliunde natura rerum evidenter relationum istiusmodi conditiones demonstrat, quæ sese rationi humanæ imponunt, ut captum ejus, qui non est mensura possibilium, excedentes.

4. Newtonius concipit spatium et durationem in sua absoluta latitudine, ut attributa divina. « Deus, inquit, æternus est et infinitus, omnipotens et omnisciens; id est, durat ab æterno in æternum, et adest ab infinito in infinitum; omnia regit et cognoscit quæ fiunt aut fieri possunt. Non est æternitas vel infinitas; non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique; et exsistendo semper et ubique, durationem et spatium, æternitatem et infinitatem constituit. » (*Principia*, schol. gener. sub fin.)

Juxta Newtonium igitur spatium et tempus nec a corporum exsistentia, nec a phænomenorum successionibus pendent, sed essentiam divinam consequuntur, ejusque infinitatem et necessitatem. Spatium sic intellectum Newtonius ponebat tanquam *sensorium* Dei, organum

scilicet per quod et perspicit et penetrat omne quod exsistit in rerum natura.

5. Doctrinæ Newtonii, a Clarkio expositæ et defensæ, multiplices errores inconcusse demonstravit Leibnitzius. Ex variis ejus argumentis sufficiat breviter assumere rationes quibus ostendit quam inconvenienter natura divina dicitur in spatio diffusa. Spatium namque habet partes, quæ etiamsi non possint per discerptionem separari, possunt tamen assignari, sive per corpora in eo exsistentia, sive per lineas et superficies. Quod si spatium infinitum non habet partes, non componitur igitur spatiis finitis, et ideo spatium infinitum subsisteret, quamvis spatia finita in nihilum redigerentur; quod est spatium concipere ut proprietatem essentiæ divinæ. Miranda quidem et prorsus inaudita proprietas! proprietates enim vulgo recipiuntur in subjecto; hic autem subjectum est in proprietate. Quum enim, ut aiunt, Deus sit in spatio, quod est essentiæ divinæ proprietas, sequitur Deum esse in sua proprietate.

Ex Leibnitzii sententia, utin anthropologia dictum est, spatium est *ordo coexsistentium;* quod quidem non differt a conceptu loci juxta scholasticos, ut patet ex supradictis. Quoad generationem extensionis per oppositos concursus monadum simplicium in se, ostensum est in anthropologia effectum istiusmodi impossibilem esse. Hac via ducitur Leibnitzius, alio modo, in errorem Newtonii; nam si Newtonius errat spatium divisibile ut attributum Dei indivisibilis reputans, certe quidem non minus peccat qui, ex elementis indivisibilibus et inextensis, quantitatem dimensivam, extensum scilicet et divisibile, haurire laborat.

6. Kantius spatium et tempus habet ut formas subjectivas cognitionis humanæ in quantum res sensibiles considerat. Et ideo spatium et tempus, in se, idealiter

exsistunt in intellectu nostro tanquam conditiones sub quibus percipit ope sensuum phænomena naturæ, sed nullam possident objectivam realitatem. Quod quidem Kantius probare tentat dicens spatium et tempus esse notiones *a priori* quæ ab experientia oriri nequeunt, nam relationes simultatis et successionis sub quibus res nobis apparent, nedum istiusmodi notiones exhibeant, eas necessario supponunt. Hoc autem falsum esse ostenditur ex eo quod extensio et motus sub sensu cadunt ut accidentia rerum sensibilium, et sic utroque semel ab experientia dato, intellectus abstrahit conceptum spatii indefiniti ab extensione, et conceptum temporis a motu. Qui conceptus, si ratio infiniti accedit, fiunt aliquid contradictorium et impossibile, finitum et infinitum involvens, quod nec realiter exsistere potest, nec quidem idealiter nisi absurde. Spatium et tempus absolute intellecta nihil sunt, aut immensitatem et æternitatem Dei inconvenienter nominant. — His prænotatis nihil prohibet quin spatium definiatur : ordo coexsistentium sensibilium; quod est conceptus loci juxta scholasticos.

§ 2. *De duratione.*

Duratio definitur : permanentia rei in esse. Definitio est communis et per se nota, nam res censentur durare, quamdiu permanent in suo esse. Duratio triplex est, scilicet æternitas, ævum et tempus. Quum enim duratio sit permanentia rerum in esse, tot sunt durationes, quot modi secundum quos res permanent. Res autem sunt modi istius permanentiæ. Omnium rerum prima causa, Deus benedictus, ita permanet in esse, ut sit omnino immutabilis in illo; quæ quidem permanentia vocatur æternitas. Quædam vero habent esse perpetuo variabile, ut substantiæ corruptibiles, quæ perpetuæ mu-

tationi subjacent; talis duratio dicitur tempus. Quædam vero medium tenent; nec enim omnino invariabiles sunt, nec omnino variabiles, sed, quantum ad suum esse, nullam patiuntur mutationem; quantum vero ad operationes, variantur; cujusmodi sunt angeli et animæ humanæ.

Ex supradictis definitio istarum durationum sic se habet : æternitas est duratio rei omnino invariabilis, unde dicitur a theologis cum Boetio, interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. Tempus est duratio rei variabilis, tum secundum esse, tum secundum operari. Ævum est duratio rei variabilis secundum operari et secundum alia accidentia, sed invariabilis, secundum substantiam.

Æternitas, ut patet, omnino differt ab ævo et tempore. Ubi notandum est quod relationes inter τὸ *nunc* æternum, indivisibile et immobile, et τὸ *nunc* ævi et temporis, includunt eadem mysteria quæ in omnibus relationibus inter creatum et increatum involvuntur. Ævum, in quantum substantiæ, quibus competit, et incipiunt esse et variantur secundum suas operationes et affectiones, relationem temporis participat, de qua agendum est.

§ 3. *De tempore.*

Tempus est duratio et mensura motus, rerumque mobilium; omnia enim moventur in tempore, et quæcumque nascuntur aut intereunt, ab illo mensurantur. Unde tempus præcise definitur : numerus seu mensura motus secundum prius et posterius.

Explicatur hæc definitio, quam ab Aristotele mutuatur S. Thomas. Tempus dicitur *mensura* seu *numerus* motus, quia mensuramus motum numerando tempus, ut dicendo ipsum durasse per tres vel quatuor horas. Additur

secundum prius et posterius, quia quum motus essentialiter consistat in successione seu fluxu continuo partium, quarum prior præcedit et posterior succedit, duratio numerabilis illius successionis est ipsum tempus. Unde merito dicit S. Augustinus : « Si nihil præteriret, non » esset præteritum tempus ; et si nihil adveniret, non » esset futurum tempus... Præsens autem, si semper » esset præsens, jam non esset tempus, sed æternitas. » (*Conf.*, lib. XI, c. 14.) Ex quo patet tempus esse durationem successionis prioris et posterioris. Et ideo quando vel nullo modo, vel vix advertimus successionem illam numerabilem, propter vehementem animi adhæsionem ad aliquid gratum vel magni momenti non sentitur tempus.

Docebant scholastici quod plura sunt tempora particularia et intrinseca, durationes scilicet motuum particularium in unoquoque mobili naturali, sed quod unicum esset tempus universale et extrinsecum, a quo motus omnis mensuratur, scilicet tempus circulationis primi mobilis quod, juxta ipsos, ut dictum est supra, erat cœlum crystallinum, revolutionem suam perficiens spatio viginti quatuor horarum. Et ideo, sicut omnes motus, in hac sententia, dependent a motu primi mobilis, ita omnia tempora particularia dependent a tempore ipsius tanquam a propria mensura.

Cosmologia, a recentioribus in melius immutata, alias posuit leges, et motibus apparentibus veros motus substituens, demonstravit revolutionem diurnam, falso adscriptam cœlo crystallino, esse rotationem terræ circa seipsam secundum axim et polos. Attamen istiusmodi adinventiones non excludunt conceptum motus et temporis a scholasticis acceptum. Talis enim conceptus nihil aliud importat præter motum regulariter implens vices destinatas, periodicum scilicet, ut motus terræ circa se-

ipsam et circa solem. Qui motus circularis, quæcumque sit ejus causa, aliquid in se constans et uniforme retinet, determinatam habens proportionem cum omnibus ejusdem generis motibus, sive majorum sive minorum orbium, et sic est naturalis mensura omnium aliorum motuum ac proinde omnium durationum et temporum.

Quæstio acutissima movetur de modo secundum quem tempus dicitur præsens et exsistens; an ratione partis? an solum ratione instantis? Pro intelligentia quæstionis notandum est quod in tempore, sicut in omni continuo, duo sunt, partes scilicet et indivisibilia. Indivisibilia temporis vocantur *instantia*, sicut indivisibilia lineæ vocantur *puncta*. Hoc posito, quidam dicunt tempus esse præsens et exsistens ratione partium. E contra S. Thomæ schola, cum pluribus aliis, tenent nihil de tempore esse per se et rigorose præsens, nisi instans indivisibile quod vocatur *nunc*. Et quemadmodum mathematici dicunt, quod globus impositus plano tangit quidem illud, non tamen in aliqua parte, sed solum ratione puncti indivisibilis, ita quoque thomistæ dicunt tempus esse quidem præsens et exsistens, non tamen ratione aliquarum partium, sed solum ratione ipsius *nunc* indivisibilis, quod copulando præteritum cum futuro, seu partem priorem cum immediate sequenti, constituit successionem continuam, sicque facit exsistere tempus.

Multimode S. Thomas suam propugnat sententiam. Sufficiat adducere argumentum sequens, ex Opusculo 44, cap. 1: « Esse successivorum consistit in hoc, quod exsistant secundum aliquid indivisibile sui; quod manifestari potest, quia quælibet pars cujuslibet successivi divisibilis est in diversas partes. Si ergo aliquod successivum exsisteret non solum secundum aliquid indivisibile sui, sed secundum aliquam sui partem, sequeretur quod multæ partes alicujus successivi simul essent, quod est

contra rationem successivorum. Specialius autem possumus hoc probare de tempore, quia quælibet pars temporis est tempus. Si ergo aliqua pars temporis exsisteret, sequitur quod tempus secundum se exsisteret, quod est falsum. Exsistit ergo tempus secundum aliquid sui indivisibile. Illud autem est *nunc*. »

Tempus reperitur aliquo modo in angelis, sed aliud a tempore nostro. Quum enim tempus sequatur motum, et motus rerum spiritualium sit diversæ rationis a motu rerum corporalium, necesse est etiam tempus in illis esse diversum. Tempus autem illud angelicum potest esse vel continuum, vel discretum. Angelus enim moveri potest vel motu continuo, ut quum continue movet aliquod corpus; tunc enim successive et continue mutat locum, sicque movetur; vel motu discreto, ut quum ab una cogitatione vel operatione procedit ad aliam. Successio enim istarum operationum facit aliquod tempus spirituale non quidem continuum sed distinctum, eo quod cogitationes et operationes sibi succedentes, non sunt invicem continuæ, sed discretæ. Non enim una operatio aliquo vinculo communi colligatur alteri, sicut partes quantitatis corporeæ.

SECTIO SECUNDA.

De substantiis separatis, seu Angelis.

§ *unicus.*

Antiqui philosophi, Thales, Diogenes, Apolloniates, Hippasus, Heraclitus, Empedocles, Democritus, etc., sola corpora esse æstimantes, posuere prima principia aliqua corporea elementa, aut plura, aut unum. Anaxagoras, etsi cum cæteris philosophis naturalia principia corporalia poneret, posuit tamen primus quoddam incorporale principium, id est intellectum. Plato et Aristoteles, præter primum incorporale principium, po-

suere, quisque suo modo, substantias immateriales, seu deos inferiores. Origenes, Platonicis doctrinis addictus, catholicam fidem in hoc graviter corrupit. Philosophi Arabes, Avicebron, Avicenna et alii circa hanc quæstionem multo sudaverunt. Contra hos omnes sanctus Thomas disputavit, et per viam rationis hanc thesim investigans, quædam naturaliter de angelis cognoscibilia docuit, quorum notitiam ex lumine fidei perfecit. Præcipuas ejus conclusiones brevi argumento fulcitas, juxta ordinem suæ expositionis, hic referimus.

1. Dantur substantiæ intellectuales corporibus non unitæ; nam, 1° anima humana post mortem exsistit separata; 2° hoc convenit animæ per accidens. Sed oportet id quod est per se esse prius eo quod est per accidens; sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales, priores animabus secundum naturam, quibus per se inest sine corporibus exsistere.

2. Substantiarum intellectualium multitudo multitudinem materialium corporum excedit. Nam magis aliquid est multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale; multa enim intellectu capimus quæ in materia esse non possunt. Atqui substantiæ separatæ sunt in esse intelligibili, secundum suam naturam; ergo, etc.

3. Substantiæ separatæ non sunt multæ unius speciei; quæcumque enim sunt idem specie, differunt autem numero, habent materiam.

4. Substantia separata et anima non sunt unius speciei, nam corpus non potest communicare in esse substantiæ separatæ, sicut potest communicare in esse animæ humanæ; id est corpus non participat essentiam substantiæ separatæ, sicut essentiam animæ.

5. In substantiis separatis genus sumitur ex natura communi per quam omnes sunt substantiæ separatæ;

species autem, ex gradu determinato quem unaquæque obtinet in genere.

6. Substantiæ separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus; nam hanc originem intellectiva cognitio non habet nisi in his quæ corporibus uniuntur.

7. In substantiis separatis non est intellectus agens et possibilis; ambo enim in anima inveniuntur, ut ostensum est in anthropologia, propter hoc tantum quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus.

8. Cognitionem substantiæ separatæ localis distantia impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum, nisi per accidens, in quantum a sensu accipit, nam sensibilia secundum determinatam substantiam movent sensum. Intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, quum sint a materia corporali separata. Quum igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

9. Palam est etiam quod intellectuali operationi earum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non mensurat nisi ea quæ aliqualiter sunt in loco. Et ideo τὸ intelligere substantiarum separatarum est supra tempus, in eo sensu quod unaquæque operatio intellectualis earum fit tota simul, non vero successive, componendo et dividendo, ut accidit animæ corpori unitæ, cujus operatio intellectualis incipit a sensu et perficitur ab intellectu, unde sub tempore comprehenditur. Attamen, si operatio intellectualis substantiæ separatæ est supra tempus, quia nihil successivum in ea reperitur, operationum series quodam modo rationem temporis includit, ut dictum est supra; nam in hac serie operatio operationi succedit.

10. Substantiæ separatæ intellectus semper intelligit. Omnis enim substantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu ex sua natura, quæ inest ei semper, licet aliæ quandoque insint ei in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiæ autem separatæ sunt substantiæ viventes, ut ex præmissis patet, nec habent aliam operationem vitæ nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.

11. Substantia separata seipsam et alias cognoscit. Ipsa enim et aliæ sunt intelligibilia actu, secundum quod per naturam suam a materia segregantur. Ubi notandum est quod unaquæque se per propriam essentiam cognoscit, sicut alios omnes ejusdem gradus; superiores vero ab inferioribus non totaliter cognoscuntur eodem modo, sed partim per essentiam inferiorum, partim per species eis naturaliter inditas.

12. Substantiæ separatæ cognoscunt materialia; intellectus enim earum ut pote totus in actu, comprehendit necessario universaliter ens intelligibile, ac proinde essentias rerum corporalium.

13. Substantiæ separatæ cognoscunt singularia; nam quod potest inferior virtus potest et superior, sed eminentius. Anima humana cognoscit universale et singulare per duo, scilicet per intellectum et sensum. Substantia separata cognoscit utrumque altiori modo per unum, scilicet per intellectum.

14. Substantiæ separatæ non cognoscunt omnia simul, nam non cognoscunt omnia per unam tantum speciem. Cognoscunt simul quæ una species continet, et successive transeunt de specie ad speciem pro voluntate. Successio autem ista non est motus proprie loquendo, quum in eo non succedat actus potentiæ, sed actus actui. Et quia non proprie est motus in hujusmodi successione,

nec proprie tempus, sed utrumque aliquo modo, ut dictum est supra.

15. Substantiæ separatæ non vident Deum per essentiam ex hoc quod cognoscunt eum per essentias suas; videntes enim Deum per essentias suas, eum vident per effectus non adæquantes virtutem Dei.

16. Substantiarum separatarum desiderium non quiescit in naturali cognitione quam habent de Deo; omne enim quod est imperfectum in aliqua specie desiderat consequi perfectionem illius speciei.

17. In voluntate substantiæ separatæ peccatum esse potest ex hoc quod non vult ordinare proprium bonum et perfectionem suam in ultimum finem, sed inhæret proprio bono ut fini, et hoc fuit peccatum dæmonum, superbia.

18. Inter illas angelicas substantias quæ immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiæ divinæ percipiunt est quidam ordo :

Seraphim (quasi ardentes) accipiunt rationem primi et supremi ordinis in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas. — *Cherubim* (scientiæ plenitudo) perfecte cognoscunt rationem divinæ providentiæ in ipsa forma divina; scientia enim per formam scibilis perficitur. — *Throni* (per thronum designatur potestas judiciaria) ipsam dispositionem divinorum judiciorum in seipsa considerant.

Inter spiritus inferiores ordinem divinum exsequentes est etiam ordo :

Dominationes præcipiunt; dominorum enim est præcipere quid alii exsequantur. — *Virtutes* obtinent principium universalis operationis. — *Potestates* custodiunt effectus constitutos et cohibent adversantia.

Inter spiritus infimos etiam quidam ordo exsistit :

Principatus curant de bono communi in rebus humanis. — *Archangeli* curant de his quæ sunt ab omnibus et

singulis credenda et servanda. — *Angeli* curant de bono ad unumquemque singulariter pertinente.

SECTIO TERTIA.

De accidentibus spiritualibus.

Ad metaphysicam pertinet agere de ratione communi accidentis, quæ consistit in inhærentia, non actuali, quum sine ipsa exsistere queant accidentia, ut fit in Eucharistia, sed aptitudinali. Et etiam, in quantum a materia abstrahunt, prædicamenta accidentis, ut relatio, qualitas, etc., hanc philosophiæ partem stricte et proprie spectant, maxime qualitates aut habitus intellectus et voluntatis, quæ non solum ratione, sed adhuc re abstrahunt a materia et corporeitate, ut pote spirituales. Verum quæ de his omnibus tractanda essent dicta sunt ob doctrinæ connexionem aut necessitatem in logica aut in anthropologia, vel modo dicentur in ethica. Ideo de scientia hic tantum tractare habemus.

§ unicus. — *De scientia.*

Species intelligibilis esse accidentale habet, quia est præter essentiam; ergo scientia inter accidentia computatur. 1° Scientia exsistit; 2° dividitur in subalternantem et subalternatam; 3° in speculativam et practicam; 4° ad eamdem unitatem specificam omnes scientiæ reducuntur.

1. Scientia exsistit; nam plura demonstrative cognoscuntur in singulis facultatibus, logica, anthropologia, metaphysica et morali. Et contra scepticos, possumus sic cum S. Augustino arguere : vel enim ipsi sciunt non dari scientiam, vel nesciunt; si nesciant, mirum est quod velint nos fidem habere nescientibus; si sciant, ergo datur saltem scientia illorum inscitiæ, ita ut cum

illo alio dicere possint se hoc unum scire quod nihil sciant.

Scientia alia est actualis, alia habitualis. Actualis est assensus conclusionis, seu actualis cognitio illius per demonstrationem comparata. Habitualis est habitus seu qualitas permanens relicta in intellectu ex assensibus scientificis et demonstrativis, inclinans eum ad similes assensus prompte eliciendos.

Scientia non datur solum de ente de quo, per medium necessarium, demonstrari possunt proprietates positivæ, sed etiam de non-ente; nam de vacuo, quod est non-ens, demonstratur quod non possit dari naturaliter. — Datur etiam de ente rationis scientia quæ est philosophia rationalis seu logica.

Non datur scientia de fortuito, ut tali, quia nihil certi de illo affirmari potest; nec de ente per accidens, seu de aggregato ex pluribus entibus completis ut tali, quia non habet specialem essentiam, nec proprietates speciales de ipsa demonstrabiles, quum non sit aliquid præter ea quibus constat. — Nec datur scientia de singularibus contingentibus, ut sæpe dictum est; in eis enim nihil est necessarium.

2. Divisio scientiæ in subalternantem et subalternatam sufficienter in prolegomenis explicata est.

3. Et similiter divisio scientiæ in speculativam et practicam.

4. Scientia sumit suam unitatem specificam a suo formali objecto; atque ideo, ut scientia sit unus specie habitus, objectum formale ejus debet esse unum in ratione objecti, seu respici sub una ratione formali. Est autem duplex ratio formalis objecti cujuslibet: alia enim dicitur ratio formalis *quæ*; alia ratio formalis *sub qua*, ut in logica dictum est (vide p. 14). Ratio formalis *quæ* est illa quæ per se primum attingitur, ut color a visu,

ens mobile a physica; ratio formalis *sub qua* est ea qua mediante ratio *quæ* attingitur, ut color mediante luce, ens mobile mediis principiis quibus de ipso proprietates demonstrantur, et sic de aliis. Quæ distinctio objecti formalis coincidit cum alia quæ dividitur in objectum formale *quod* et *quo*.

Ratio formalis *quæ* objecti intellectus est ens universalissime sumptum; ratio vero *sub qua* ejusdem est intelligibilitas per abstractionem a materia. Est autem quadruplex abstractio a materia :

Prima est abstractio a materia singulari; secunda, a materia non solum singulari sed etiam sensibili; tertia, non solum a materia singulari et sensibili sed etiam a materia intelligibili, id est ab omni corporeitate, seu a materia prima, quæ dicitur materia intelligibilis quia a solo intellectu per se percipi potest et non a sensu; quarta, non solum a materia singulari, sensibili et intelligibili, sed etiam a materia metaphysica, id est ab omni potentialitate seu compositione ex actu et potentia.

Illa autem quadruplex abstractio, quæ materialiter se habet respectu intelligibilis ut sic, seu objecti intellectus, se habet formaliter respectu objecti scientiæ, et constituit quatuor scientiarum genera. Primum et infimum genus scientiæ est scientia naturalis continens sub se physicam, medicinam, musicam, perspectivam, astrologiam, cosmographiam, geographiam, hydrographiam et similes, quæ versantur circa ens materiale abstrahens a sensibilitate. Secundum genus est mathematica continens sub se geometriam et arithmeticam, quæ considerant ens materiale abstrahens a sensibilitate. Respiciunt enim quantitatem, non in quantum est accidens physicum qualitatibus sensibilibus concretum, sed secundum se prout est extensa; vel continue, in longum, latum et profundum; vel discrete, in ratione numeri. Tertium

genus est metaphysica, sumendo latius hoc nomen pro scientia quæ considerat ens abstrahens a materia intelligibili seu a corporeitate, et sub se continet metaphysicam proprie dictam et logicam. Quartum genus est scientia divina ut continet sub se theologiam beatorum et nostram, quæ considerat ens abstrahens ab omni materia etiam metaphysica, id est ab omni potentialitate, seu compositione ex actu et potentia (quæ dicitur metaphysica, quia in objecto metaphysicæ includitur); respiciunt enim Deum ut ens a se et ut actum purissimum.

Unde colligitur duplicem esse rationem *sub qua* scientiæ : aliam genericam, nempe abstractionem a materia, in qua omnes scientiæ conveniunt; aliam peculiarem, illam scilicet sub qua unaquæque scientia per se primo respicit suum objectum; seu, quod in idem redit, ipsa principia per quæ demonstrat conclusiones, quatenus conveniunt in illa ratione formali; v. g. principia per quæ physica procedit, quatenus conveniunt in ratione principiorum entis mobilis. Et hic est duplex respectus qui scientiarum unitatem determinat, eas ab invicem distinguit, et juxta suum gradum unamquamque disponit.

PHILOSOPHIÆ QUARTA PARS.

MORALIS.

1. Moralis est scientia practica actus humanos dirigens ad ultimum finem hominis, qui est possessio summi boni. Actus humani sunt objectum materiale hujus scientiæ; objectum ejus formale est actuum moralitas, seu eorum convenientia ad finem quem intendere debent; ratio *sub qua* est definitio summi boni, ex qua prima principia practica suam vim, suamque significationem mutuantur.

2. Possessio et fruitio summi boni dicitur felicitas; quæ quidem nihil aliud est quam perfecta quietatio omnium desideriorum, seu intellectus plena dilatatio in bono cognito, cui ex toto corde adhæret voluntas.

3. Felicitas est objectiva, formalis et effectiva. — Objectiva est ipsum summum bonum; — formalis est modus secundum quem fit adeptio summi boni; — effectiva est hujus adeptionis sensus. Deus, ut pote summum bonum, est felicitas objectiva; contemplatio Dei est felicitas formalis; gaudium ex contemplatione est felicitas effectiva. Ex quo patet quod felicitas merito dicitur ultimus finis in quantum est objectiva, non vero in quantum est formalis et effectiva; nam felicitas objectiva, id est summum bonum in se, sola habet rationem ultimi finis, quia sola movet ut cognita et appetita, dum adeptio et fruitio summi boni, scilicet felicitas formalis et effectiva, consequuntur ad finem, et nihil aliud sunt quam adeptio et fruitio finis. His distinctionibus tolluntur quorumdam æquivocationes dicen-

tium quod summum bonum non amatur nec desideratur in se, sed tantum propter delectationem consequentem, in qua consistit felicitas. Sed hæc delectatio non potest movere nisi cognita et experta, et utrumque penitus impossibile est nisi prius summum bonum in se cognoscatur et ametur. Alii felicitatem objectivam tantummodo considerantes, ex altera parte se tenent, dicentes quod summum bonum cognitum et amatum plane amari sufficit, adeo ut possit amor exsistere absque adeptione et fruitione summi boni, quod quidem ut perfectionem amoris proponunt. Hoc autem vel est mera exaggeratio, quasi dicerent : si, per impossibile, cognitio et amor summi boni absque ejus adeptione et fruitione dari possent, etiam in hoc casu amandum esset propter se quod est amabile in se, omni subsequentium discrimine remoto; vel, si istiusmodi positio ut simpliciter vera asseritur, tanquam omnino falsa rejicienda est; nam uniri summo bono et simul ab illo separari penitus est impossibile. Per amorem enim illo conjungimur, per odium vero ab eo separamur. Illud autem, ut patet, amare simul et odisse impossibile est. — Ergo felicitas formalis et effectiva necessario consequuntur ad felicitatem objectivam cognitam et amatam, quæ est finis ultimus.

4. Moralis vel est empirica, vel scientiæ speciem et certitudinem habet.

5. Prima principia moralis naturaliter nobis sunt indita in eo sensu quod, nati ad felicitatem consequendam, statim ut conscientia nostra, sub conditionibus in anthropologia positis, oculos aperit, lumine veritatum moralium perfunditur. Sed hæ veritates, nisi in unum coeant per accuratam definitionem summi boni, vel minuuntur, vel prave intelliguntur, vel penitus corrumpuntur. Ex illis tamen remanent quædam axiomata practica apud omnes accepta, quæ sapientiæ, prudentiæ et justitiæ

aliquatenus vestigia exhibent. Ubicumque enim, vel in minimo gradu, exsistit societas humana, ibi lumen morale non est omnino exstinctum, et in variis systematibus ethicarum apud paganos ope philosophiæ adstructis, multa reperiuntur sapienter excogitata.

6. Ethica naturalis empirice tradita absque veræ religionis dogmatibus, paulatim necessario evanescit. Falsæ religiones et falsæ philosophorum doctrinæ ethicam quidem ad unitatem et formam scientiæ redigunt, sed in hoc eam essentialiter depravant, quum summum bonum, quod est ethicæ caput et fons, prave definientes, hujus definitionis tabo omnes rivulos subsequentes inficiunt. Inde est quod, etiamsi prima fronte quædam in istiusmodi doctrinis vera videantur, tamen, si uniuscujusque principium perpenditur, omnia in errore concludi et immergi evidenter constat.

7. Apud veteres et apud recentiores, sub falsis nominibus, summum bonum, ex quo pendet hominis felicitas, tripliciter determinatum est. Alii in honestum, alii in utile, alii in voluptatem, totam reducunt ethicam. Hoc communi vitio laborant istiusmodi doctrinæ quod ex amore proprio oriuntur, hominem considerantes ut felicitatem simul objectivam et subjectivam, id est ut summum bonum, de semetipso plenam fruitionem quærentem sive per honestum, sive per utile, sive per voluptatem. Igitur secundum media tantum, id est secundum rationem *sub qua*, quæ est felicitas formalis, differunt inter se ethicæ prædictæ. Sectatores honesti summam libertatem ambiunt justitia adimpleta, ex quo sapiens se regem et Deum, et, ut Seneca asserere non dubitavit, supra Deum ipsum esse præsumit. Utilitati addicti sua commoda scite intelligere eisque prudenter deservire curant, in quo moralis tota est. Voluptatis amatores bono sensibili in quantum ab ipsis participabili omnia subjiciunt. Hæc

igitur triplex ethica, differt quidem quantum ad media quibus utitur, sed idem principium habet, amorem scilicet proprium, eumdemque finem, scilicet proprium bonum.

8. Homo nec est summum bonum, nec ulla via id fieri valet. Sibimetipsi igitur non potest esse principium neque finis, et ideo quidquid agat, intra fines amoris proprii inclusus, tota via ab exsistentiæ suæ conditionibus aberrat. Et factorem et conservatorem et amantissimum provisorem super omnia diligere debet, et quæ sunt ante ipsum placita facere. Summi boni definitionem evangelizavit omnibus hominibus fides catholica dicens hominem a Deo creatum esse ut ipsum cognoscat, amet, colat, hisque mediis vitam æternam obtineat.

9. Quidam, etiam inter catholicos professores, docent ethicam absque Deo possibilem esse; nam, juxta ipsos, natura humana necessario regulam morum utcumque importat. Hæc autem opinio, in se falsa et manifeste absurda, ad nefandissimam impietatem logice ducit. Primum quidem impossibile est quod lumen morale vel minimum conscientiæ luceat, quin ei simul manifestet et legem et subditum et legislatorem et testem et judicem; lex enim hæc omnia simul demonstrat. Quomodo, secundum prædictam sententiam, lex subditum ostenderet, nihil revelans neque de legislatore, neque de teste, neque de judice? Indivisibiliter in eodem lumine hi varii ejusdem notitiæ respectus apparent, et qui non videt omnes, nullum videre potest. Secundo, hic error ulteriorem errorem invocat, scilicet opinionem eorum qui ethicam somniant a dogmatibus seclusam. In hoc, ethicæ momentum falso exaggerantes, fundamentum ejus tollunt, et ideo eam penitus evertunt. Nihil enim aliud sunt dogmata præter definitiones naturam rerum, earumque conditiones et relationes juxta uniuscujusque

essentiam determinantes; quarum quidem conditionum et relationum, quoad humanam naturam, moralis est pars præcipua. Igitur absque dogmatibus naturam Dei et hominis determinantibus, nulla exsistere potest ethica, et sic dogmata necessario consequitur, eis semper aptata et proportionata.

10. Eclectici recentiores errori, qui absque Deo ethicam constituit, hoc peculiare addunt quod illam scindunt in partes ab invicem absolute separatas, quæ quidem sunt potius ethicæ particulares quam membra ejusdem scientiæ. Juxta ipsos enim officia hominis erga seipsum ab ethica individuali determinantur; officia erga alios homines, ab ethica sociali. Tertiam ethicam, religiosam scilicet, theodicea peracta adstruunt. Istiusmodi sententiæ falsitas evidenter patet ex eo quod officium quodcumque essentialiter est medium ad summum bonum acquirendum, et ideo ad illud ordinandum est jure moralis scientiæ. Et quum, ut ostensum est, Deus sit summum bonum, exinde sequitur omnia officia, quæcumque sint, Deo soli nos obligare. Eamdem conclusionem demonstrant argumenta superius allata.

11. Ethica igitur naturæ humanæ conditionem exhibet in lumine finis ultimi, definitione cujus et unitas et significatio moralis scientiæ determinantur. Finis autem ultimus, quod est summum bonum, prout sane vel prave intelligitur, in duo principia opposita scinditur sic a S. Augustino expressa : « Fecerunt civitates duas amores » duo : terrenam scilicet amor sui, usque ad contem» ptum Dei; cœlestem vero amor Dei, usque ad contem» ptum sui. » (*De civitate Dei*, lib. 14, cap. 28.) Juxta ejusdem S. Doctoris sententiam, recta voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor, ita ut illi quorum rectus est amor, omnes affectiones rectas, et quorum malus, omnes affectiones perversas habeant. In hoc

conveniunt et in hoc differunt varia ethicæ systemata, dummodo quod in unoquoque essentiale est consideretur. Si autem principio summum bonum definienti et amoris naturam determinanti non attenditur, multa præcepta, multæ regulæ, multæ veritates secundariæ communiter reperiri videntur in ethicis etiam maxime oppositis. Inde est quod quidam parum caute asseruerunt paganos multa excellenter de rebus ethicis docuisse. Et hoc verum esse potest de ethica empirice tradita, non autem de moralibus ad formam scientiæ redactis; in istis enim, quum definitio summi boni sit falsa, omnia hujusmodi falsitatem participare necesse est.

12. Ethicam sic definitam in quatuor sectiones dividimus, quarum prima versatur circa voluntarium liberum; secunda, circa passiones; tertia, circa bonitatem et malitiam morum humanorum; quarta, circa virtutes.

SECTIO PRIMA.

De voluntario libero.

In anthropologia actum est de voluntate in genere; hic de libertate speciatim tractabitur quinque paragraphis sequentibus, in quorum primo variæ libertatis divisiones referentur; in secundo, radix et origo liberi arbitrii investigabitur; in tertio, solvetur quæstio, an indifferentia sit de ratione libertatis; in quarto, hujus indifferentiæ natura determinabitur; in quinto, agetur de actibus voluntariis.

§ 1. *De variis libertatis divisionibus et acceptionibus.*

Quum libertas opponatur servituti ac subjectioni a qua eximit, tot modis dicitur libertas, quot modis servitus et subjectio. Servitus autem seu subjectio voluntatis ex

quinque præcipue principiis oriri potest. Primo, a principio externo cogente, ac violentiam inferente. Secundo, a principio intrinseco ad unum naturaliter determinante et restringente, cujusmodi est naturalis instinctus, quo res non ex propria deliberatione, sed ex naturali dispositione ad aliquid rapitur. Tertio, a perverso habitu aut passione voluntatem impellente ac trahente, et a rectitudine morali dimovente. Quarto, a lege obligante. Quinto, a miseria et pœna invitum mulctante ac opprimente : his enim omnibus principiis voluntas obnoxia subjectaque esse potest. Hinc oritur quintuplex libertatis species. Prima dicitur *libertas spontaneitatis et lubentiæ*, consistitque in exemptione a violentia et coactione. Secunda dicitur *libertas arbitrii*, consistitque in exemptione ab instinctu, naturalique judicio ad unum determinante. Tertia dicitur *libertas virtutis et rectitudinis moralis*, quæ consistit in exemptione a peccato, et ab habitibus ad malum inclinantibus. Quarta dicitur *libertas a lege*, consistitque in exemptione obligationis ad legem superioremque præcipientem. Quinta dicitur *libertas felicitatis*, consistitque in exemptione ab omni miseria et pœna. De his ut verbo sigillatim dicamus,

Prima libertas, *spontaneitatis* scilicet et *lubentiæ*, in omnibus reperitur, quæ non invito et per vim, sed sponte ac ex inclinatione agunt. Unde competit etiam brutis, quæ agunt, non quasi ab externa vi impulsa, sed ab interiori instinctu, naturalique judicio determinata. Imo transfertur ad res cognitione prorsus carentes; ut aqua dicitur libere fluere, et lapis libere cadere, cum remotis obicibus naturæ suæ utrumque relinquitur. Dicitur quoque de omnibus illis animi nostri motibus, quos aut natura ipsa nobis indidit, ut est amor boni in communi (qui tamen est in voluntate, non ut ab ipsa ex proprio arbitrio excitatus, sed ut ipsi ingenitus ac a na-

tura inditus), aut præfestinus impetus a nobis abripit, quales sunt motus primo primi.

Secunda libertas, *arbitrii* scilicet, soli naturæ intellectuali competit, quæ non operatur ex judicio sibi a natura præscripto, et instinctu ad unum necessario applicante; sed ex judicio a se formato, actuque ad quem seipsam per deliberationem applicat et determinat. Quum enim intellectualis natura ex naturali conditione circa bona particularia sit indifferens, in tantum ad illa fertur, in quantum seipsam per rationem determinat, conferendo de agendis, examinando rerum merita, penetrando habitudines, ac detegendo proportiones mediorum cum finibus, sicque judicium suæ actionis formando; supra quod iterum reflecti potest, examinando, sitne rectum annon; et si visum fuerit, ipsum iterum emendando, abrogando, reformando, suspendendo, prout placuerit. Hinc est quod bruta quidem semper uno modo agunt, quia a natura judicium et instinctum de rebus agendis acceperunt, quod ipsorum nutui non subjacet, sed præsidet; homines vero agunt diversis modis, quia seipsos per arbitrium et proprium judicium a ratione formatum determinant. Ratio autem ad diversissima viam habet; reflectitur enim supra se, potestque rem uno modo constitutam reformare, abrogare et mutare, juxta quod exigunt rerum diversæ habitudines, ad quas attendit.

Tertia libertas, *a peccato* scilicet, solis bonis convenit, in quibus mitigatis passionum insanis motibus, et excusso peccati jugo, tranquillum est voluntatis ac rationis regnum et regimen soli Deo subditum, cætera vero sibi subjiciens. Ut enim notat S. Thomas, quum pax, ex S. Augustino, sit tranquillitas ordinis, ordo vero creaturæ rationalis in eo consistat, ut Deo subjiciatur, et cætera sibi subjiciat, ejus pax et libertas sita est in perfecta subjectione ad Deum et pacifica tranquillaque cæterarum

rerum gubernatione, quæ pax et libertas per peccatum et inordinatos passionum motus turbatur.

Quarta libertas, scilicet *a lege*, primario quidem et principalius Deo convenit, qui nemini subditus, solus sibi ipsi lex est et regula : secundario tamen et participative justis convenit. Justus enim, quum sit divinæ naturæ quadamtenus particeps, omnes affectus rectos habet, nec in his eget legis directione, sed ipse quædam lex et regula animata est, ut etiam sæpius annotavit Aristoteles. Unde licet nulla lex ei posita esset, quasi connaturaliter et ex propria inclinatione ea quæ sunt legis servaret : quod præcipue verum est in illo, qui justus est justitia supernaturali, de quo loquendo dixit Apostolus, quod lex non est posita justo sed impio.

Quinta demum libertas, scilicet *a miseria et pœna*, illis solis competit, qui ad felicitatem perfectam pervenerunt, cujus munus est omnia mala defectusque omnes procul abigere, et omnia bona largiri. Unde hic quidem habetur in spe, sed in futuro solum habebitur in re.

Circa primum, tertium, quartum et quintum libertatis modum nihil speciale controvertitur; ideoque totum difficultatis pondus ad solam arbitrii libertatem redit, quæ idcirco plenius discutienda nobis est.

§ 2. *De origine libertatis arbitrii.*

Libertas propria voluntatis dos est, ideoque ab eodem fonte oritur, a quo et voluntas ipsa. Est autem voluntas, inclinatio consequens formam intellectualem et immaterialem. Unde consequens est ut libertas quoque oriatur a forma intellectuali et immateriali. Id vero ut altius repetatur, sciendum est, quod, ut sæpissime inculcat S. Thomas, omnem formam sua sequitur inclinatio ipsi proportionata, ideoque juxta varietatem et perfectionem

formarum, attenditur varietas et perfectio inclinationum. Formarum autem perfectio sumitur ex earum elevatione ac eminentia supra materiam; quippe materia est, quæ limitat, deprimit, imperfectamque reddit formam, ut patet ex S. Thoma 1 part., quæst. 7, art. 1, sicut et omnis potentia limitat, deprimit, imperfectumque reddit actum suum, ut generaliter observat S. Doctor (1, *Contra gent., cap.* 43). Unde, sicut actus tanto perfectior est, quanto a potentialitate purior, ita forma tanto nobilior perfectiorque censetur, quanto altius e materiæ fæcibus emergit. Quod adhuc clarius innotescet, si cum eodem S. Thoma (1, *Contra gent,, cap.* 43) advertamus in rebus duo esse extrema : actum purum, scilicet Deum, in quo est tota essendi plenitudo; et potentiam puram, scilicet materiam primam, in qua nihil est de ente actu, quæque proinde vocatur ab Augustino, *prope nihil.* Unde, quia media quo propius accedunt ad alterum extremorum, eo magis naturam ejus sapiunt, et ab alio extremo recedunt, ideo quanto magis aliquid ad materiam accedit, tanto magis minuitur, limitatur, deprimitur ac annihilatur. E contra vero, quanto longius aliquid a materia recedit, tanto propius ad Deum accedit, ideoque perficitur, dilatatur, ac de plenitudine entis in se capit.

Porro formarum e materia gradatim emergentium triplex est ordo, proindeque triplex inclinationum eas consequentium gradus. In primo ordine sunt eæ formæ, quæ fere penitus in materia immerguntur ac sepeliuntur, proindeque valde imperfectæ sunt ac limitatæ. Ejusmodi sunt formæ elementorum, mineralium, plantarum, cæterarumque rerum insensibilium. Has formas sua sequitur inclinatio proportionata, quæ *appetitus naturalis* dicitur, et est cæcum aliquod pondus ad finem admodum limitatum inclinans, ut ad centrum, circumferentiam, aut aliquid hujusmodi. Quod pondus nihil juris ac pote-

statis supra se rebus, quibus inest, relinquit, quum sit proprietas a natura indita, essentiam necessario consequens, proindeque nullius, nisi Auctoris naturæ, arbitrio subjacens. Unde in tali appetitu ne umbra quidem libertatis ac dominii apparet, sed solum cæca necessitas ad unum urgens et alligans, quod capitaliter repugnat libertati. Ecce verba S. Thomæ (*q.* 23, *de veritate, art.* 1) hanc doctrinam luculenter expendentis : « Res materiales, in quibus est, quidquid eis inest, quasi materiæ » obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate » naturalis dispositionis : unde hujus dispositionis ipsæ » res materiales non sunt sibi ipsis causæ, quasi ipsæ se » ordinent ad id ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur; unde scilicet naturalem dispositionem acci» piunt. »

In secundo ordine sunt eæ formæ, quarum conditio e materiæ fæcibus aliquatenus emergit, quæque medium obtinent inter formas pure materiales, et formas a materia in essendo prorsus independentes. Mundus enim, non constat ex partibus dissipatis, sed miro artificio unitis ac compaginatis; unde cum extrema uniantur per media, semper inter duo extrema, medium aliquod utriusque naturam quadamtenus obtinens natura excogitat. Hæ igitur formæ mediæ quatenus a materiæ angustiis sese eximunt, et ad spirituales formas accedunt, quamdam amplitudinem obtinent, per quam possunt aliarum rerum formas intra se admittere ac recipere, non secundum *esse* physicum (hoc enim impossibile est) sed secundum aliquod *esse* defæcatius, quod vocatur *esse intentionale*. Sic oculus omnis coloris expers, omnium colorum formas intentionales admittit, et imaginatio infinitis rerum formis, ut Proteus alter, figuratur. Has formas sua sequitur proportionata incli-

natio, quæ *appetitus sensitivus* dicitur, qui aliquid amplitudinis et indeterminationis obtinens, non ad unum cæco impetu rapit, ut appetitus naturalis, sed præeunte cognitionis luce ad varios actus et motus sese extendit, juxta varias formas quas appetens præconcipit; quippe ut appetitus naturalis sequitur naturalem formam, ita ille sensitivus appetitus formam sensibus acceptam sequitur, et ad ejus variationem variatur. Id videre est in cane, in quo apprehenso hero pacato sequitur inclinatio amoris, gaudii, blanditiarum; viso eodem irato, sequitur inclinatio timoris et fugæ; viso extraneo sequitur inclinatio furoris, etc. In his tamen formis, sicut non est perfecta supra materiam eminentia, (quippe cum forma sensibilis a materia dependeat tanquam ab organo et subjecto), ita nec perfecta amplitudo, indeterminatio, et libertas. Unde appetitus has formas consequens non ad omne bonum patet, sed intra limites boni sensibilis coercetur. Imo cum inter tot bona sensibilia, quæ se offerunt, natura sensitiva discernere nequeat quid sibi expediat, quidve noceat (quippe quum discretio sit opus proprium rationis res invicem conferentis, ac merita cujusque ponderantis), ideo appetitus sensitivus regitur judicio, instinctuque a natura inditis et ad unum determinatis, quæ arbitrio naturæ sensitivæ non subjacent, sed ipsam naturam ejusque appetitum sibi omnino subjiciunt. Unde talis naturæ appetitus non est perfecte liber suique juris, nec seipsum regit, sed ab auctore naturæ mediante judicio instinctuque naturaliter indito regitur. Ecce verba S. Thomæ (*quæst.* 23, *de verit., art.* 1,) id totum egregie declarantis : « In substantia sensitiva licet recipiantur for» mæ rerum sine materia, non tantum omnino im» materialiter et absque materiæ conditionibus (limita» tione scilicet et imperfectione) ex hoc quod recipiun-

» tur in organo corporali. Et ideo inclinatio in eis non » est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis » imitatio et similitudo sit. Inclinantur enim per appe- » titum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehen- » sione aliquid appetunt. Sed inclinari in id quod ap- » petunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni » propriæ; quia, ut inquit (1. *part.*, *quæst.* 83, *art.* 1,) » judicant naturali judicio et instinctu. »

In tertio demum supremoque ordine sunt illæ formæ, quæ actui puro viciniores a materiæ fæcibus ita recedunt, ut etiam sine ullo ejus consortio subsistere possint, unde et *subsistentes* dicuntur. Ejusmodi sunt anima rationalis et Angeli. Harum formarum latissima capacitas est, adeo ut licet ex conditione entis creati ad certum rei genus definiantur, sua tamen vastissima amplitudine omnium omnino entium formas intelligibiliter recipere possint; ob quam causam S. Thomas (1. *part.*, *quæst.* 54, *art.* 2,) eas infinitas esse dicit, non quidem secundum actualitatem entitativam, id enim solius Dei est, sed secundum capacitatem intellectivam. Tales formas sua quoque sequitur proportionata inclinatio, ideoque amplitudinis infinitæ ac ad omne omnino bonum patens. Unde si ad aliquid naturalem ordinem habeant ac a natura ipsa determinentur, hoc solum est ad summum universaleque bonum, quod naturaliter et necessario amant, habitu quidem semper, actu vero quando sibi debite proponitur. Et hunc summi boni naturalem amorem pro arbitrio mutare non possunt, nec in ipsum jus dominiumque obtinent, sed illum habent a natura inditum pro semine ac principio omnium affectuum ac motuum suorum. Oportet enim principia esse a natura, ut ait S. Thomas (1. *part.*, *quæst.* 82, *art.* 1,) quia natura est primum in unoquoque, proindeque principium aliorum. Cæterum quantum ad omnia bona particularia, in qui-

bus tota boni plenitudo non est, inclinatio illa ipsis præeminet ac dominatur, ita ut possit vel ea diligere quatenus bona sunt, vel respuere qua parte sunt defectiva. Unde si ad illa feratur, id non est naturali determinatione ac instinctu, sed ex propria electione ac arbitrii nutu; unde circa talia bona liberrima est, tum quia ipsis præeminet ac dominatur, tanquam sibi inferioribus; tum quia ad ea non alligatur, ut pote sua capacitate minora; tum quia ad illa fertur non ex instinctu a natura sibi determinato, sed a se formato. Hæc inclinatio *voluntas* vocatur, quæ in tanta indifferentia et amplissima capacitate appetendi quidquid libuerit, ut dirigere ac determinare se posset, a naturæ Auctore, non certum aliquod judicium ac particularem instinctum sortita est, sed rationem intellectumque omni judicio instinctuque naturali universaliorem, quo deliberat discutitque quid faciendum fugiendumque sibi sit, sicque non a natura, sed a seipsa proprioque judicio regitur. Imo quia judicium illud est aliquod particulare bonum, de ipso per reflexionem disponere judicareque possunt agentia tali intellectu voluntateque prædita, illud emendando, revocando, mutando prout ipsis videtur; sicque perfecte sui juris sunt, de suis motibus disponunt, plenumque sui judicii ac determinationis dominium obtinent, præter quod ad perfectam libertatis arbitrii rationem nihil aliud requiritur.

Ex his omnibus, quæ ad mentem S. Thomæ paulo fusius pro rei momento ponderavimus, jam manifeste apparet primam libertatis radicem esse elevationem alicujus naturæ supra materiam; causam vero propinquiorem esse amplitudinem tum cognitionis quæ ad omne ens ferri potest; tum judicii, quod cuncta, etiam seipsum, per reflexionem, ad tribunal suum examinat; tum appetitus, qui ad omne bonum patet, ideoque particularibus bonis

eminet et dominatur; formale vero libertatis arbitrii constitutivum consistere in pleno dominio supra proprios motus, seu in jure regendi seipsum, ac de propriis actibus disponendi, non ex naturali determinatione, sed ex propria electione. Propter quod Aristoteles (1 *Metaphys.*, cap. 2) peregregie dixit *liberum esse, quod est causa sui, et ex seipso agit.* Quippe, ut exponit S. Thomas variis in locis, quum ad actionem tria concurrant, instrumentum exsequens, forma principaliter efficiens, et finis ad agendum movens, agentia libera hæc omnia ex seipsis habent; nec enim solum motus suos exsequuntur, ac formas illos causantes per propriam cognitionem accipiunt, sed etiam sibi finem agendi præstituunt, in quem sese ut libuerit dirigunt.

§ 3. *An indifferentia sit de ratione libertatis arbitrii.*

Hactenus dictum est de causa tum radicali, tum proxima, tum formali libertatis arbitrii; nunc videndum an sua ratione includat indifferentiam. Quanquam autem ex jam dictis satis constet naturalem determinationem ad unum capitaliter repugnare libertati, proindeque ad illam requiri indifferentiam aliquam, ut tamen id amplius expendatur, libertatisque essentia luculentius innotescat, difficultatem ex professo movemus in hoc paragrapho; pro cujus intelligentia nomen, variæque divisiones *indifferentiæ* in ipso limine occurrunt explicandæ.

Igitur, indifferentia ex ipsa vi nominis est, qua unum perinde se habet ad plura. Unde opponitur limitationi et determinationi ad unum. Potest autem quadrupliciter dividi: primo quidem in indifferentiam activam et passivam. Indifferentia passiva est, qua subjectum perinde se habet ad plura recipienda; indifferentia vero activa est qua facultas activa perinde se habet ad plures effectus producendos. Sic cera dicitur passive indifferens

ad figuras omnes, quia eas indiscriminatim recipere potest; sol vero active indifferens ad indurandum et emolliendum, quia utrumque præstare potest.

Secundo, dividitur indifferentia in objectivam et subjectivam seu formalem. Indifferentia objectiva est, qua objectum proponitur potentiæ ut perinde se habens ad terminandos oppositos ejus actus, puta volitionem aut nolitionem. Indifferentia subjectiva seu formalis est, qua potentia vicissim ex parte sui perinde se habet ad objectum vel acceptandum vel respuendum.

Tertio, dividitur indifferentia in indifferentiam quoad specificationem, et quoad exercitium; seu quod idem est, contrarietatis et contradictionis. Indifferentia quoad specificationem seu contrarietatis est, qua potentia perinde se habet ad actus contrariæ speciei, puta amorem et odium. Indifferentia quoad exercitium, seu contradictionis est, qua potentia perinde se habet ad ponendum vel non ponendum eumdem actum; ut ad amandum vel non amandum.

Quarto, indifferentia dividitur in physicam et moralem. Indifferentia physica est facultas agendi vel non agendi. Indifferentia moralis est facultas bene et male agendi. His præsuppositis,

Dico : indifferentia est de ratione libertatis arbitrii.

Conclusio est contra Jansenium, qui tenet ad essentiam perfectæ libertatis solum requiri lumen rationis voluntati prælucentis, et exemptionem a coactione : proindeque voluntatem, modo hæc duo adsint, liberrime ferri ad ea, ad quæ necessario fertur : sicque amorem quo et beati Deum, et Deus seipsum amat, esse liberrimum, quamvis sit omnimode necessarius, et nullatenus indifferens. Hanc tamen docent non modo Thomistæ omnes, sed etiam communiter theologi ac philosophi, expresseque tradit S. Thomas infinitis in locis, quamvis

Jansenius eum in suam sententiam trahere totis viribus conetur. Missis autem rationibus theologicis,

Probatur conclusio principiis philosophicis, rationibusque S. Thomæ. Primo, si ad veram libertatem arbitrii non requireretur indifferentia, omnis volitio, quantumvis necessaria, modo sit cum cognitione rationis et sine vi, esset libera libertate arbitrii; sed, secundum S. Thomam et veritatem, aliqua volitio, quæ est cum cognitione et sine vi, non est tamen libera libertate arbitrii; ergo ad libertatem arbitrii non sufficit cognitio rationis et exemptio a vi cogente, sed adhuc requiritur indifferentia. Major adeo certa est, ut nec Jansenius eam neget; quid enim aliud deesse potest volitioni sine vi ac cum plena objecti cognitione factæ, nisi indifferentia, seu exemptio a necessitate? Minor luce clarius demonstratur. Nulla volitio naturalis est libera libertate arbitrii; sed datur aliqua volitio procedens cum cognitione et sine vi, quæ est naturalis; ergo datur aliqua volitio procedens cum cognitione et sine vi, quæ non est libera libertate arbitrii. Minor certissima est in doctrina S. Thomæ, quam ipse demonstrat (1 part., q. 82, art. 1; et 1, 2, quæst. 10, art. 1; et quæst. 22, *De veritate,* art. 5), ex eo quod natura est primum in re et radix omnium. Unde oportet omnes motus non naturales fundari ac radicari in aliquo primo naturali motu. Ex quo infert primam volitionem, scilicet appetitum ultimi finis, esse a natura; idque tam in voluntate divina quam creata. Major autem suadetur; nam etsi necessitas naturalis non auferat libertatem spontaneitatis et lubentiæ, quippe quum libentissime inclinetur res ad ea, ad quæ naturaliter inclinatur; attamen capitaliter opponitur libertati arbitrii. Quod sic tripliciter ostendi potest.

Primo, quia, ut ait S. Thomas (1 part., quæst. 19, art. 10): « Liberum arbitrium habemus respectu eo-

rum, quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. » Sed ea quæ naturaliter volumus, necessario volumus et ipsa instigante natura, ut de se patet; ergo, ut ipse concludit, liberum arbitrium non habemus respectu eorum quæ naturaliter volumus.

Secundo, suadetur eadem major. Liberum est libertate arbitrii, cujus domini sumus, quod est in potestate nostra, quod nostro subjacet imperio, quod inest nobis a nobis; unde liberum definitur *quod est causa sui;* atqui volitio naturalis nullum horum habet; ergo non est libera libertate arbitrii. Major est per se nota. Minor declaratur; quum enim natura sit primum in re, naturalia præveniunt omne dominium. Unde expresse dicit S. Thomas (1 part., quæst. 82, art. 1 ad 3) : « Quod appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus; » eo quod, ut ipse in corpore articuli dicit, nobis naturaliter insit. Similiter quod naturaliter inest, non est in potestate nostra, nec nostro subjacet imperio ac dispositioni, sed naturæ, quæ jus in sua nobis non sinit, sed præripit, ut sibi vindicet; unde vulgo dicitur :

Quod natura dedit tollere nemo potest.

Nec etiam inest nobis a nobis, id est, ut a nobis causatum, sed solum ut ab ipsa natura datum; ergo volitio naturalis his omnibus caret quæ ad libertatem arbitrii requiruntur.

Tertio, probatur eadem major : principium totius libertatis arbitrii non potest esse liberum libertate arbitrii; sed volitio quæ naturaliter inest, est principium libertatis arbitrii, ergo non est formaliter libera libertate arbitrii. Major videtur per se nota; quia principium libertatis prævenit libertatem, ideoque sub ea cadere non potest. Minor vero perpetuo inculcatur a S. Thoma (ut 1 part, quæst. 82, art. 1 et art. 2; et 1, 2, quæst. 17, art. 9 ad

2, et quæst. 22, *De veritate*, art. 5), quam etiam ibidem egregie probat, ex eo quod natura sit primum in re, proindeque naturalia debent esse principia omnium aliorum.

Confirmatur acutissimo simul et profundissimo discrimine, quod ex S. Thoma variis in locis desumptum duobus verbis Cajetanus eleganter expressit (1, 2, quæst. 10, art. 1). In eo differt voluntas a natura, quod *natura causat quia est*, id est ex essentiæ suæ determinatione, ac proinde semper idem; *voluntas vero causat quia vult*, id est, ut ait S. Thomas (*quæst.* 22, *de verit. art.* 5), non ex naturæ, sed ex propria determinatione. Atqui actum, ad quem voluntas non est indifferens, sed ex sua ratione necessitata, non causat qui vult, id est ex propria electione ac determinatione, sed quia est, id est ex essentiæ suæ determinatione; ergo illum non elicit libere, et ut voluntas, sed naturaliter et ut natura. Declaratur minor : determinari enim non est nisi ejus quod erat indifferens et indeterminatum; ergo ut voluntas causet aliquem actum, non quia est, sed quia vult, id est ex propria electione ac determinatione, necesse est ut ad talem actum ex sua naturali conditione sit indifferens et nullo modo necessitata et determinata. Unde perpetuo docet S. Thomas voluntatem in his quæ necessario vult, non agere ut voluntatem sed ut naturam.

Ex his colligitur ad libertatem arbitrii duo necessario requiri, scilicet lumen ac directionem rationis, et indifferentiam a naturali necessitate ad unum determinante. Hæc enim duo necessaria sunt ad perfectum actus dominium; lumen quidem directioque rationis, ne cæco brutalique abripiamur impetu, sed disponamus de actu, tanquam nos regentes, nostrique compotes; indifferentia vero a naturali necessitate, ut agamus non ex naturæ, sed ex nostra dispositione ac determina-

tione, ita ut tota ratio cur actus sic fiat potius quam aliter, sit quia volumus, id est propria electio; et non quia sumus, id est naturalis conditio. Horum quodcumque desit, tollitur libertas. Unde defectu prioris, motus primo primi non sunt liberi, quia deliberationem plenamque dirigentis rationis advertentiam præcurrunt; defectu vero secundi, amor beatitudinis non est liber, quia voluntas ex natura sua determinatur ac necessitatur ad amandam beatitudinem, habitu quidem semper; actu vero *quando est in aliqua dispositione*, ut dicit S. Thomas (1, 2, quæst. 10, art. 1, ad 2), id est quando res in qua est talis beatitudo evidenter ei proponitur.

§ 4. *Quæ indifferentia sit de ratione libertatis arbitrii.*

Constat igitur ad libertatem arbitrii aliquam indifferentiam omnino requiri. Verum quia superius plures indifferentiæ modos attigimus, superest determinandum quinam ex illis et requiratur et sufficiat ad perfectam libertatem. Pro resolutione,

Dico primo : indifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii; unde impossibile est ut voluntas libere, libertate arbitrii, feratur in objectum, quod sibi necessario proponitur ut omnimode bonum et amabile; sed solum libere fertur in illa bona, quæ sibi proponuntur ut quadamtenus bona et quadamtenus a bonitate deficientia, vel secundum veritatem, vel saltem secundum apparentiam.

Conclusio est contra Jansenium, quam tamen luculenter tradit et explicat S. Thomas (1, 2 *quæst.* 10, *art.* 2) his verbis : « In motu cujuslibet potentiæ a suo objecto, consideranda est ratio, per quam objectum movet potentiam : visibile enim movet visum sub ra-

tione coloris actu visibile. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertit, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret : posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis; unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. » Hæc ille et peregregie. Quum igitur ex dictis constet voluntatem non habere libertatem arbitrii circa ea, ad quæ necessitatur, manifeste relinquitur eam non esse liberam libertate arbitrii circa id quod ut omnimode bonum ei proponitur, sed solum circa id quod ipsi proponitur ut indifferenter bonum.

Dico secundo : indifferentia formalis et subjectiva est de ratione libertatis arbitrii.

Conclusio patet ex dictis; tum quia hæc sequitur ex objectiva, unde utriusque est par ratio; tum quia ad libertatem arbitrii necesse est ut voluntas indifferenter tendat in objectum, ut superius ostensum est; non potest autem indifferenter tendere in objectum, nisi ipsa sit formaliter indifferens; tum demum quia voluntas eatenus est libera, quatenus ex proprio arbitrio se determinat. Ergo necesse est ad libertatem, ut antequam se determinet, sit ex se ipsa formaliter indifferens.

Dico tertio : indifferentia moralis, seu ad bene vel male agendum, non est de ratione, sed potius de imperfectione libertatis.

Conclusio est communis, quam S. Thomas tradit in 2 dist. 25, quæst. 1, art. 1, ad 2 his verbis : *Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum et malum.* Et patet tum in Christo, tum in Deo, tum in beatis, in quibus stat perfectissima libertas arbitrii cum summa impeccabilitate, et sine indifferentia ad malum.

Probatur conclusio primo ratione S. Thomæ (1 part. quæst. 62, art. 8). Sic se habet liberum arbitrium ad eligenda ea quæ sunt ad finem, sicuti ratio ad deducendas conclusiones ex suis principiis. Atqui non pertinet ad perfectionem, sed ad defectum rationis, quod prætermisso principiorum ordine male inferat conclusionem; ergo nec pertinet ad perfectionem, sed ad defectum libertatis arbitrii, quod possit prætermisso finis ordine, male media eligere, sicque peccare.

Probatur secundo ratione quam S. Thomas insinuat in 2, dist. 25, quæst. 1, art. 1. Non est de ratione potentiæ in bonum ordinatæ, quod tendat et deflectat in malum : sed liberum arbitrium ordinatur in bonum, sicut et ratio in verum; ergo non est de ratione liberi arbitrii quod tendat in malum peccando, sicut nec de perfectione rationis ut tendat in falsum.

Confirmatur : tum ex definitione liberi arbitrii ex S. Thoma deprompta, qua dicitur : facultas electiva mediorum servato ordine finis; ergo non est perfectio, sed defectus, quod peccando possit turbare ordinem finis. Tum quia liberum arbitrium constituitur per dominium supra proprios actus : atqui ad rationem dominii non pertinet potestas abutendi, sed solum utendi, ergo ad liberum arbitrium non requiritur potestas abutendi actu

suo, peccando. Tum demum quia liberum arbitrium non tendit in malum, nisi quia intellectus decipitur apprehendendo illud ut sibi bonum; unde omnis peccans ignorans. Atqui deceptio intellectus non est de ratione liberi arbitrii, sed potius quidam ejus defectus, sicut defectus est quod pes regatur ab oculo caligante, et exercitus ab imperatore imperito. Ergo non est de ratione liberi arbitrii ut possit declinare in malum. Unde S. Anselmus (lib. de liber. Arb. cap. 1) : *nec libertas,* inquit, *nec libertatis pars est posse peccare;* sed solum ut notat S. Thomas, quoddam ejus signum, sicut ægritudo est signum vitæ.

Dico quarto : ad libertatem arbitrii non requiritur necessario indifferentia contrarietatis, seu quoad specificationem; sed sufficit indifferentia contradictionis et quoad exercitium. Conclusio etiam communis est.

Probatur facile : Indifferentia contradictionis et quoad exercitium sufficit ad perfectum dominium; ergo et ad libertatem arbitrii. Probatur antecedens, tum ex S. Thoma 2, contra Gentes, cap. 47, ubi inquit : *Spiritualis substantia domina est actus sui, quia in ea existit agere et non agere;* tum ratione : Hoc ipso enim quod exercitium actus non sit voluntati ex necessitate præscriptum, voluntas censetur in eo ponendo perfecte sui iuris, quatenus non solum in eo per lumen rationis se dirigit, sed etiam de eo ad arbitrium disponit, ipsumque elicit, non quia est et ex naturæ determinatione, sed quia vult et ex proprii consilii determinatione.

§ 5. *De actibus voluntariis speciatim.*

Ut de actibus voluntariis speciatim aliquid dicamus, in primis notandum est actum voluntarium, alium esse elicitum, id est ab ipsa voluntate productum; alium vero

imperatum, id est ex voluntatis applicatione ab alia potentia factum. Actus eliciti de quibus solis agere suscipimus (quippe quum imperati rationem voluntarii ab illis totam habeant), sunt sex, tres circa finem, scilicet simplex volitio, intentio, et fruitio; et tres circa media, scilicet consensus, electio, et usus. His accedunt ex parte intellectus sex alii dirigentes, quorum tres etiam versantur circa finem, tres circa media. Horum omnium œconomia et ordo ut ob oculos ponatur, colligendi ac digerendi sunt ejusmodi motus animi nostri, qui ita sibi succedunt et infibulantur, ut semper actum voluntatis præcedat aliquis actus intellectus dirigens ac regulans; vicissimque omnem actum intellectus, excepto primo, præcedat aliquis actus voluntatis applicans ac vigorem et exercitium inspirans. Quippe ut ad intellectum pertinet ordo, directio, et objectiva specificatio actuum voluntatis, sic rursus ad voluntatem spectat applicatio et exercitium aliarum potentiarum, etiam ipsius intellectus. Omnes autem actus qui ad opus morale concurrunt, tum ex parte intellectus, tum ex parte voluntatis, sunt præcipue duodecim, qui in triplici classe ita disponuntur, ut alii finem respiciant, alii circa media assumenda negotientur, alii exsecutionem perficiant.

Primo igitur chorum ducit ex parte intellectus simplex boni apprehensio et propositio, qua aliquid ut bonum percipitur et voluntati proponitur, cui statim secundo respondet ex parte voluntatis simplex volitio, id est, complacentia in bono præsentato; quæ si sit fortis, excitat et applicat intellectum ad examinandum, num illud bonum sit adeptu expediens et possibile; sicque tertio sequitur judicium, quo intellectus bonum proponit voluntati ut adeptu expediens et possibile, cui judicio ex parte voluntatis succedit quarto intentio boni per media assequendi.

Post ejusmodi quatuor actus, qui sunt circa finem, succedit negotiatio de mediis : unde quinto in vi intentionis applicatur intellectus ad investiganda media ad consequendum finem opportuna, qui actus consilium seu consultatio dicitur ; cui ex parte voluntatis correspondet sexto consensus, quo voluntas approbat, seu potius appetit utilitatem illorum mediorum ; in vi cujus consensus seu appetitus approbativi movetur intellectus ad media illa examinanda et discernenda, discutiendo quæ sint aptiora et commodiora, si tamen plura sint, nec omnia possint adhiberi. Sicque fit septimus actus, scilicet judicium discretivum mediorum, cui ex parte voluntatis correspondet octavus actus, qui dicitur electio, per quam voluntas unum medium præ alio acceptat.

Hi quatuor actus sunt circa media in finem ordinanda; quibus expeditis manus, ut ita dicam, operi admovetur ; nam in vi et efficacia electionis movetur intellectus ad intimandam exsecutionem mediorum electorum. Sicque fit nonus actus, scilicet imperium, cui ex parte voluntatis respondet decimo usus activus, quo voluntas applicat potentias exsecutivas ad assumenda exsequendaque media. Huic activæ applicationi respondet undecimo in potentiis voluntati subditis usus passivus, id est assumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta, qua mediante duodecimo tandem finis in quem tota illa series actuum collimabat, acquiritur ac possidetur, in qua possessione jucunde quiescit voluntas, quæ jucunda quies vocatur fruitio.

Ex his apparet voluntatis ac intellectus mutua dependentia, et processus ac ordo, qui in humanis negotiis servari solet; saltem dum prudenter ac ratione matura et non præcipiti festinatione, aut sola imaginatione procurantur. Quippe quum plures hominum sint, qui passionibus et imaginatione abrepti, vix ullum legitimi ordinis

vestigium tenent, nullo consilio, nulla rerum faciendarum ponderatione, discussione, ac electione sese regentes, attamen etiam in hominibus prudentissimis hi omnes actus ita subito fiunt ac sine mora sibi succedunt, imo inobservabilibus discriminibus miscentur, ut eorum ordo ac distinctio vix agnosci, etiam ab ipso operante, possit.

Verum ut de præcipuis speciatim aliquid attingamus, volitio definitur, simplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præsentato. Duplex distingui solet, prima et secunda. Secunda volitio est, ad quam ex alia priore movemur; quippe ut in arbore ex uno ramo nascuntur alii, sic ex una volitione aliæ pullulant, ut ex volitione voluptatis sequitur volitio pecuniæ, qua res voluptuosæ coemi possint. Prima vero volitio est, quæ ex alia non pullulat, sed ex qua cæteræ oriuntur; et hoc vel simpliciter et in tota vita, qualis est primus ille affectus, quo puer rationis compos recenter effectus, suam voluntatem, ut ita dicam, primo experitur, vel post omnis actus interruptionem, ut est illa volitio, quam evigilantes primo formamus; vel pro aliquo particulari negotio, ut est illa quæ nobis alia agentibus, circa novum negotium cum iis quæ gerimus nullatenus connexum primo incidit; verbi causa dum cui venationem toto studio exercenti subito incidit et cogitatio et volitio deserendi sæculum ac religiosæ vitæ amplectendæ. De his omnibus primis volitionibus perpetuo et constantissime docet S. Thomas, quod licet vitaliter producantur a voluntate, attamen ad ilias voluntas non se movet et applicat, sed applicatur speciali quodam instinctu ab Auctore suo, scilicet Deo.

Porro hanc veritatem, quam Theologi fusius expendunt, S. Thomas variis rationibus demonstrat. Præcipuæ sunt, tum ea quæ petitur ex proportione intellectus et voluntatis, qua fit, ut sicut intellectus seipsum quidem

movet ex assensu principiorum ad assentiendum conclusionibus; sed ad assensum principiorum movetur et applicatur præcise ab Auctore suo; ita voluntas seipsam quidem ex una volitione ad aliam applicet, sed ad primam applicetur tantum a suo Auctore. Tum quia in tantum aliquid se movet, in quantum est in actu; atqui voluntas ante primam volitionem non est in actu, sed solum in potentia; ergo non potest movere seipsam, sed eget moveri ab Auctore suo. Tum quia in omni vita primus illius vitæ motus est a generante, ut patet in motu cordis; sed Deus est auctor et genitor vitæ intellectualis; ergo primus motus illius vitæ, id est, prima cognitio intellectus, et prima volitio voluntatis, ei specialiter debetur. Tum quia omne multiforme, variabile, defectibile, et contingenter conveniens, debet reduci tanquam in principium in aliquid uniforme, indefectibile, ac naturaliter conveniens, proindeque datum ab Auctore naturæ; sed cæteri voluntatis motus sunt multiformes, variabiles, contingenter convenientes; ergo reduci debent in aliquem primum uniformem, etc., ac ab Auctore voluntatis specialiter inditum. Tum demum quia voluntas se movet et applicat mediante consilio; sed primam volitionem nullum potest præcedere consilium, ut de se patet, cum illa sit radix et origo totius consultationis; ergo ad primam volitionem voluntas non se applicat, sed ab alio, Auctore scilicet suo, applicatur et movetur.

Intentio definiri potest: Efficax voluntatis tendentia in finem per media consequendum. Quippe simplex illa boni complacentia, quam supra descripsimus sub nomine *volitionis*, accedente judicio de possibilitate consecutionis boni, crescit, roboratur, ac firmatur in constantem appetitum finis per certa media consequendi, sicque fit intentio; quæ quidem principaliter est de ultimo fine, attamen etiam esse potest de finibus intermediis, qui et ipsi

intendi possunt, quatenus sunt per quædam media consequibiles.

Consilium dirigit electionem, ideoque definitur « inquisitio » seu deliberatio de mediis eligendis. Est actus intellectus practici, qui ut perfectus consummatusque sit, tribus gradibus constare debet : primus est investigatio mediorum; secundus, examen et ponderatio utilitatis cujuslibet; tertius, judicium dictans voluntati quodnam sit e pluribus mediis assumendum, in quo judicio tota consultatio consummatur. Ex his patet consilium esse tantum de mediis; quippe quum finis sit basis et principium totius consultationis, sub qua proinde non cadit, sicut in speculabilibus principia discursus non cadunt sub discursu, sed ad ipsum supponuntur, patet etiam consilium non esse de rebus jam determinatis et certis, aut quæ non sunt in nostra potestate. Etenim quæ sunt certa et determinata, inquisitione non egent; quæ vero non sunt in nostra potestate, non possunt a nobis assumi ad consequendum finem ; consilium autem est inquisitio mediorum assumendorum.

Consensus sequitur consilium. Quum enim per consultativam inquisitionem plura media congrua voluntati proponantur, voluntas eorum utilitatem approbans dicitur consentire. Est autem proprie consentire, cum alio sentire, et quasi in alterius sententiam ire. Unde consensus est proprie voluntatis eorum, quibus intellectus tanquam utilibus assentitur, approbatio. Tunc enim voluntas dicitur cum intellectu sentire, et quasi in sententiam ejus ire. Et ideo consensus pertinet ad voluntatem, sicut assensus ad intellectum. Præclare autem notat S. Thomas (1, 2. *quæst.* 15, *art.* 4,) consensum ultimatum, et quem statim sequitur actio et electio, pertinere ad rationem superiorem. Id patet tum experientia, qua sentimus, quod quantumvis tumultuentur

potentiæ inferiores, nunquam tamen proceditur ad actum, quantumvis in promptu sit, nisi consentiat suprema mentis pars, cui cæteræ subjacent; tum etiam ratione; quum enim consensus in actum sit finalis sententia, ad illam animi partem spectare debet, quæ de omnibus finaliter judicat; hæc autem est suprema ratio, a cujus tribunali provocari non potest. Unde peccatum non censetur consummatum, donec superior pars animæ ipsi vel tacite, vel expresse consentiat. Ex quibus habetur hos omnes motus inimicitiæ, iræ, concupiscentiæ, etc., has omnes cogitationes infidelitatis, blasphemiæ, impudicitiæ, etc., quæ frequenter miserum hominem invadunt, premunt, turbant, confundunt, non esse peccata, nisi accedat supremæ illius partis cæteras applicantis consensus vel expressus, in eis complacendo, vel tacitus ea ut debet non refutando. Quæ quidem refutatio perficitur, non anxia mentis contentione impediendo ne occurrant, hoc enim impossibile plerumque est (nam ut in hydræ capitibus, uno resecto aliud pullulat), sed generoso dissensu renuendo approbationem tum in opus, tum in delectationem, et ad meliora mentem convertendo.

Electio definitur ab Aristotele, 3 Ethicorum, *Desiderium præconsiliati;* ex qua definitione, ista erui potest: electio est unius præ alio discretiva quædam acceptatio. Unde debet supponere consilium dirigens; proindeque proprie non est in brutis, quæ non proprio consilio, sed naturæ instinctu reguntur. Grandis quæstio est circa electionem, possitne voluntas ex duobus mediis minus bonum eligere? Hanc in theologia fusius discuti solitam, ut breviter attingamus: in primis certum est id, quod est minus bonum in se, imo quod ut tale judicatur in communi, aliquando præelegi posse majori bono, quippe quum voluntas non sit eorum quæ bona judicantur abso-

lute et in communi, sed nobis, et hic, et nunc in particulari. Unde merito poeta inducit Medeam dicentem :

> ..... Video meliora, proboque,
> Deteriora sequor.

Cæterum fieri nequit, ut quod hic et nunc ultimato judicio minus eligibile, id est, minus bonum bonitate utilitatis, judicatur, præeligatur alteri, quod magis eligibile judicatur; tum quia electio est appetitus præconsiliati, id est, in consultatione prælati; tum quia voluntas, quum supponat ac sequatur intellectum, eo modo tendit in bonum, quo tendendum dictat intellectus; ergo impossibile est ut intellectus dictet aliquid præeligendum et aliud postponendum, et voluntas istud præeligat, illud postponat. Verum quia id quod secundum unam considerationem judicatur minus bonum et utile, secundum aliam judicari potest melius et utilius, saltem ad exercendam libertatem, ideo præeligi quoque potest. Ex quo etiam solvi possunt quæ in oppositum objici solent.

Imperium definiri potest cum S. Thoma (1. 2. *quæst.* 17) : intimatio ordinativa efficaciter movens ad agendum. Explicatur definitio. Postquam enim finis intentus, mediaque electa sunt, oportet ut impetus fiat ad executionem mediorum et finis assecutionem. Hunc impetum executivum incipit imperium, quatenus id quod ordinatum est a ratione, et approbatum a voluntate, promulgat, intimat, et, ut loquitur S. Thomas (*quæst.* 22, *de veritate, art.* 12 *ad* 4), distribuit potentiis executivis. Unde in imperio tria sunt, intimatio rei faciendæ, ordinatio subditorum in id quod faciendum est, et demum applicatio ad opus. Illa enim intimatio et ordinatio non debet esse pure instructiva et indicativa, qualem sonat modus indicativus, *hoc est faciendum;* sed ex-

citativa efficaciterque applicativa ad opus, qualem exprimit modus imperativus : *fac hoc*. Hæc autem tria explicat definitio tradita, unde est optima.

Cæterum quum in actu imperii aliquid voluntatis reluceat, et aliquid intellectus, ambiguum est ad quam potentiam substantialiter pertineat. S. Thomas dicit esse actum intellectus voluntatem præsupponentis. Ratio hujus est, quia imperium est essentialiter intimatio ordinativa applicans ad opus. *Intimare* autem et *ordinare* pertinet ad intellectum, *applicare* vero ad voluntatem. Unde substantia actus imperii spectat ad intellectum, efficacitas vero quam habet ad applicandum ad opus, derivatur a voluntate, ab ipsa scilicet electione, quæ cum præcedat imperium, ipsi suam efficaciam inspirat, quia, ut optime dicit S. Thomas, *in subordinatis virtus prioris remanet in posteriori*. Unde prudentia, quæ est virtus bene præceptiva, residet in intellectu.

Usus definitur applicatio rei ad operationem. Unde quia proprium munus voluntatis est applicare cæteras potentias, ideo usus proprie est actus voluntatis.

Fruitio definitur quies et delectatio in fine et bono præsenti. Unde quum bonum et finis dupliciter haberi possit, vel secundum *esse* intentionale per spem; vel secundum *esse* reale per veram possessionem, duplex quoque distinguitur fruitio : altera imperfecta et quasi delibativa, qua delectamur in bono in spe possesso, sicut dicit Apostolus, *spe gaudentes*; altera perfecta, qua jucunde quiescimus in bono secundum rem obtento. Quum autem fruitio a fructu derivetur, videtur idem esse ac fructus perceptio. Fructus vero duo dicit, suavitatem, qua delectat, et rationem ultimi, in quantum finit et coronat labores agriculturæ. Unde licet secundum primum munus fruitio esse possit de quocumque bono, quatenus delectat, attamen secundum alterum munus non est nisi

de ultimo fine, qui perfecte finit, quietat, et coronat omnes voluntatis affectus.

SECTIO SECUNDA.

De passionibus.

Passio in communi, post Damascenum (orthodoxæ fidei, lib. 2.) a S. Thoma sic definitur : « motus appetitivæ virtutis sensibilis ex imaginatione boni vel mali, cum transmutatione corporali. »

Passio dicitur « motus », id est commotio et veluti quidam impetus, et hoc est genus; additur « appetitivæ virtutis sensibilis », ut per id incipiat discerni ab aliis motibus et transmutationibus corporis, et a voluntatis affectibus, qui et ipsi motus dicuntur. Continuatur differentia per hoc : « ex imaginatione boni vel mali », quia proprium passionis motivum est bonum et malum imaginatione apprehensum, sicut proprium voluntatis motivum est bonum et malum intellectu apprehensum. Perficitur differentia particulis « cum transmutatione corporali » quia passio physice corpus mutat, nam, ut notat S. Thomas, « in omni passione additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius vel remissius movetur. » (1. 2. *quæstio* 24, *art.* 12, *ad* 2.)

In negotio morum passiones sunt tanti momenti, ut et virtutum maxima pars in illis regendis occupetur, et vitia pene omnia ex eorum deordinatione proveniant. Quod præcipuum est in illis ad tria capita reducimus, in primo, de motivis; in secundo, de divisione; in tertio, de moralitate passionum tractabitur.

§ 1. *De motivis passionum.*

Motiva passionum, ut dictum est supra, sunt bona et

mala imaginatione apprehensa, sicut bona et mala quæ intellectualiter percipiuntur sunt propria voluntatis motiva. Bonum et malum sensibile nobis sunt cum animalibus communia, in quantum ad vitam pure sensitivam pertinent. Sed, ut in anthropologia dictum est, phænomena, sub quibus bonum et malum sensibile nobis apparent, bonum et malum vitæ moralis et intellectualis symbolice exprimunt, et sic non solum movent in homine appetitum sensibilem, sed etiam intellectum et voluntatem. Motiva passionum sub hoc respectu considerata æstheticam componunt, de qua nulla fere est mentio in scholastica philosophia, nisi quod illius generalissima principia continet. Re pariter et nomine æsthetica est igitur thesis recens, quam ideo gallice exponere aptius et convenientius videtur.

DE L'ESTHÉTIQUE.

L'esthétique est la théorie de la sensibilité dans ses rapports avec le beau. Cette théorie doit comprendre 1° la notion abstraite du beau; 2° sa notion concrète, c'est-à-dire la loi de ses rapports avec la sensibilité; 3° les principes généraux de l'art et du goût.

1. Notion abstraite du beau.

Le beau est la forme de la vie. Dans la vie le vrai et le bon sont inséparables; ils s'y distinguent en ce que le vrai, c'est-à-dire la vie en tant qu'intelligible, est l'objet propre de l'intelligence, et le bon, c'est-à-dire la vie en tant qu'elle est le bien souverain, est l'objet de la volonté. Le beau est donc à la fois la forme du vrai et du bon; à cause de cela on a pu définir le beau : la splendeur du vrai. Cependant, comme ce qu'il y a de plus synthétique, de plus profond, d'ultérieur en quelque sorte dans la vie, c'est le bon; comme sous ce rapport

la vie est la cause finale par excellence, le terme où tendent et où s'arrêtent tous les mouvements du désir et de l'amour, il nous paraît plus exact de dire que le beau manifeste surtout le bon. Or l'essence du bon étant de tout attirer, et par conséquent de tout aimer, il s'ensuit que si le fond de la vie est le bon, ce qu'il y a de fondamental dans le bon c'est l'amour; d'où se tire cette définition plus précise que la première : le beau est la forme de l'amour. S. Augustin exprime ainsi la même pensée : « Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo, quia ipsa charitas est animæ pulchritudo. » (*Tract.* 9, *in Epist. Joann.*)

Dieu est charité ; Dieu est donc le beau absolu, et cette beauté, c'est le Verbe éternel, parole vivante de la vie, dont S. Paul a dit : *Splendor gloriæ et figura substantiæ ejus;* et S. Jean : *In ipso vita erat.*

Tout ce qui participe de la vie par la volonté créatrice, participe du beau, et le degré de la vie est pour chaque être créé la mesure de sa beauté native. Ainsi que nous l'avons souvent répété, tout être créé étant un mode selon lequel l'essence divine peut être imitée, il s'en suit, en effet, que tout être créé est une image de la charité et de la beauté de Dieu.

Le monde créé est une synthèse dont l'unité se déploie en une variété infinie. Le vrai point de vue pour bien juger de la beauté des détails est l'ensemble, car c'est à la lumière de leur rapport général que doivent principalement se manifester toutes les beautés relatives. Chaque détail est pourtant lui-même une synthèse ayant son unité et sa variété, et par suite une beauté propre qui consiste en ce que toutes ses parties s'harmonisent dans la grande loi de la convenance, de la proportion et de l'unité. S. Augustin résume cette doctrine en disant : *Omnis porro pulchritudinis principium unitas est.* S. Tho-

mas l'exprime ainsi plus explicitement : *Ad pulchritudinem tria requiruntur, integritas sive perfectio, proportio sive consonantia, et claritas.* Pourquoi la clarté ? parce que le beau est par essence cause formelle, et qu'ainsi étant l'objet propre de l'intelligence, il doit être lumineux. De là vient que la beauté physique tombe sous les deux sens qui concourent le plus à la fonction intellectuelle, savoir : la vue et l'ouïe, et qu'elle est étrangère aux autres. *Pulchrum*, ajoute le même Docteur, *pertinet ad visum et auditum, quia sunt maxime cognoscitivi, non autem ad alios sensus.*

2. Notion concrète du beau; ses rapports avec la sensibilité.

La vie divine, c'est la génération éternelle du Verbe ; le Père engendrant le Fils et le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils. L'unité de la nature divine, dans sa triple distinction consubstantielle, personnelle et vivante, comprend en un acte très-simple et très-pur, la bonté, la beauté, l'amour ; bonté infinie, beauté infinie, amour infini ; bonté sans limites, beauté sans mélange, amour sans obstacle.

La vie créée est à l'image de la vie divine dont elle est distincte et séparée par toutes les différences qui distinguent et séparent le fini de l'infini, le relatif de l'absolu, le contingent du nécessaire.

Tant que les modes selon lesquels l'essence divine peut être imitée ne sont que des idées de Dieu, ils ne se distinguent pas réellement de cette même essence ; ils sont une même chose avec Dieu. Mais quand les êtres dont ces idées expriment l'essence sont tirés du néant par la volonté créatrice et passent ainsi de la non-existence à l'existence, alors commence leur vie propre, dans laquelle ni la bonté, ni la beauté ne sont infinies.

La limite dans les êtres créés est considérée comme la cause de leurs imperfections. Sans nous arrêter à discuter les erreurs nombreuses émises à ce sujet, ramenons la question à ses véritables termes, et faisons disparaître toute équivoque.

Il y a le parfait absolu et le parfait relatif. Il ne manque pas de métaphysiciens qui disent : Le parfait est ce qui réunit en soi toutes les perfections, c'est à savoir la plénitude de l'être; l'imparfait est ce qui n'a pas toutes les perfections, ni, par conséquent, la plénitude de l'être. Ainsi, par exemple, une rose est imparfaite, parce qu'elle n'est ni un chêne, ni un roseau, ni du fer, ni de l'or, ni un homme, etc.

L'être fini, cela est bien clair, n'est pas l'être infini, tout comme le parfait relatif n'est pas le parfait absolu. Qu'est-ce que le parfait relatif? C'est celui qui a, non pas toutes les perfections possibles, mais uniquement toutes celles qui conviennent à sa nature. La question est de savoir s'il peut avoir celles-ci, car, pour les autres, il est évident qu'il ne peut ni ne doit les avoir.

Ceux qui regardent la limite comme une imperfection en soi, pensent que tous les êtres en qui elle se trouve sont naturellement imparfaits, et ils y voient la source, pour tous les êtres finis et relatifs, des trois espèces de maux : le mal métaphysique, le mal moral, le mal physique; ces trois maux n'étant autre chose que les conséquences de la limite, dans la constitution essentielle de l'être relatif, dans ses opérations intellectuelles et volontaires, dans ses états.

Cette erreur rentre dans celle de Platon qui considérait la matière ou le fini comme le principe occasionnel du mal, en ce qu'elle n'avait, disait-il, qu'imparfaitement reçu de la main de Dieu l'empreinte du monde archétype. Cette doctrine n'ouvre aucune voie qui ne

mène directement et rapidement au manichéisme. Dans Platon cela est évident, car pour lui la matière est éternelle et elle résiste à Dieu en une mesure qu'exprime le mal. N'est-ce pas là ce qui constitue essentiellement le principe mauvais des manichéens? Quant à ceux qui, admettant la création de la matière comme celle de tous les êtres finis spirituels ou corporels, regardent la limitation essentielle de leur nature, comme une cause nécessaire d'imperfection et de mal, ils ne sauraient éviter non plus le manichéisme, si ce n'est par inconséquence.

La limite n'est point la cause de l'imperfection et du mal. Tout au contraire, la perfection et le bien des êtres finis se tirent précisément de leur limite, car c'est à elle seule qu'ils doivent la détermination rigoureuse qui satisfait à leurs conditions d'existence, et à la loi de leurs rapports. La limite ne serait un mal que si elle était un obstacle pour Dieu, une résistance à sa volonté, le bien en toutes choses étant une conformité entière à la divine volonté. C'est pourquoi tant que dura l'intégrité de la nature créée et la justice originelle, il fut vrai de dire que *erant cuncta valde bona*. Le mal entra dans la création dont l'homme a été fait le roi, par sa désobéissance et sa prévarication.

Il n'y a pas de mal absolu, parce que, comme nous l'avons prouvé dans la métaphysique, le mal est un accident dans le bien; et de même qu'un accident ne peut pas exister sans être reçu dans un sujet, de même le mal ne peut pas exister seul et séparé de tout bien. Il suit de là qu'il n'y a pas de laideur absolue.

Le mal et le laid, qui est sa forme, furent possibles, le jour où Dieu tira du trésor de son infinie bonté, pour en orner une créature, le magnifique privilége de la volonté libre. Alors en effet, fut possible, la résistance à Dieu, la désobéissance, le péché. La vie, telle que

Dieu l'avait faite, était alors une image, parfaite en son genre, du bien souverain et de la suprême beauté, lumière et joie de la créature capable de la voir et de la sentir. Le mal et le laid n'étaient encore qu'une simple possibilité; connus et sentis à ce titre, ils n'offraient à l'intelligence et à la sensibilité qu'une contradiction spéculative, ombre du tableau divin.

La désobéissance et la chute d'Adam ont fait entrer le mal dans le monde humain. Adam voulut s'emparer par un larcin de la vie indépendante et divine. Il viola la loi de ses rapports, et jeta, par son crime, la vie qu'il tenait de Dieu, au sein d'une contradiction formidable où il allait subir la révolte tyrannique de ses passions, l'esclavage du travail, de la douleur et de la mort.

Cette faute que Dieu seul pouvait réparer est saluée par l'Eglise comme l'occasion bienheureuse qui a donné lieu à une telle manifestation de la bonté divine qu'il est impossible de rien concevoir au-delà. Le mystère du Fils de Dieu fait homme est le chef-d'œuvre du Très-Haut; Jésus-Christ Notre-Seigneur est le vrai soleil que le Père céleste fait lever sur les bons et sur les méchants; le sang de son Fils est la pluie dont il inonde les justes et les injustes. En lui est le principe, le milieu et la fin de toutes choses; en lui se déploie dans son unité le drame de la vie dont il est le créateur, le rédempteur et le rémunérateur. Il faut que dans cette lutte Dieu puisse contenter sa miséricorde et sa justice; faire pleinement triompher sa douceur et sa force. Il faut que la créature qu'il veut s'unir par les liens de l'amour, trouve, selon sa bonne ou sa mauvaise volonté, le ciel ou l'enfer dans cette parole de l'agneau égorgé depuis le commencement du monde : *Quid debui facere et non feci?* Toute bonté et toute beauté, toute malice et toute laideur s'opposent donc dans ce combat que résume ainsi le chant de victoire :

Mors et vita duello
Conflixere mirando :
Dux vitæ mortuus
Regnat vivus.

Avant comme après la chute, la manifestation de la vie a eu le même principe et la même loi. Dieu crée par amour, et les créatures opèrent leur mouvement de retour vers Dieu par un hommage universel qui monte hiérarchiquement des corps bruts aux plantes, des plantes aux animaux, des animaux à l'homme, de l'homme à Dieu. A chaque degré de l'échelle la vie inférieure s'immole à la vie supérieure, et la création monte ainsi tout entière dans les mains de l'homme comme une offrande à laquelle il doit s'ajouter lui-même. Ce sacrifice, doux et facile avant la désobéissance, est devenu depuis pénible et douloureux. L'épine de la contradiction et du péché en séparant l'homme de Dieu l'a divisé contre ses semblables, contre lui-même, et contre la création tout entière. La réconciliation n'était possible que par l'incarnation du Verbe éternel prenant un cœur semblable au nôtre pour le placer entre l'épine de la révolte et le glaive de la justice divine. La Passion de Jésus-Christ Notre-Seigneur communique à toutes les douleurs humaines l'efficacité réparatrice et des adoucissements infinis; elle laisse néanmoins notre sensibilité entre l'épine et le glaive : *Compatimur ut conglorificemur; modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitque.*

L'hommage pacifique de l'obéissance primitive s'est donc changé par la chute en un sacrifice sanglant. Le cœur humain n'ayant pas voulu doucement obéir, a dû se faire violence pour subir patiemment le travail, la douleur et la mort; pour s'affranchir de l'esclavage des biens visibles, de la concupiscence des yeux, de la concupiscence de la chair, de l'orgueil de la vie; pour

contempler les biens invisibles sous les beautés de l'immolation volontaire, en luttant virilement contre les attraits de la sensibilité naturelle ainsi caractérisés dans la Génèse : *Bonum ad vescendum, pulchrum oculis et aspectu delectabile.*

A leur place et à leur rang, dans la mesure où ils doivent être goûtés, le bien et le beau visibles procurent à la sensibilité des joies légitimes. Mais, depuis le péché originel, ils exercent sur l'homme une séduction qui déchaîne ses appétits inférieurs, et l'asservit à une dégradation contre laquelle nous ne connaissons de préservatif efficace que les préceptes et les conseils de la foi catholique. La sensibilité humaine est donc à l'état de lutte et de combat dans le désordre causé par la désobéissance d'Adam. Il faut qu'elle en subisse les douleurs fatales; il faut qu'elle résiste à la fascination du plaisir; il faut que pour donner, comme il le doit, au bien et au beau moral, ses préférences constantes, l'homme prenne chaque jour sa croix et la porte à la suite de Jésus.

On veut autre chose. Des sectaires contemporains demandent l'émancipation et ce qu'ils appellent la rédemption de la chair. Ils demandent qu'elle soit délivrée de la servitude à laquelle le christianisme la réduit, et réclament pour le beau physique et pour le bien dont il est l'expression, la libre admiration et la libre pratique. Il suffit d'énoncer de pareilles doctrines pour les réfuter. D'autres, sans aller si loin, croient qu'on peut et qu'on doit faire une large part au naturalisme, et qu'il n'y a aucun inconvénient, pour l'homme déchu, dans la contemplation de la belle nature, telle, par exemple, que l'art païen a su l'imiter à ses bonnes époques. C'est là, suivant nous, une erreur très-dangereuse, et qui mène droit au sensualisme.

3. Principes généraux de l'art et du goût.

L'art est l'ensemble des moyens propres à exprimer et à propager les sentiments humains. Le sentiment se tire toujours de l'idée que l'on se fait du bien et du mal. Quelque parti que l'on prenne à cet égard, quelque doctrine que l'on adopte sur le souverain bien de l'homme, cette doctrine, qu'elle soit épicurienne ou stoïcienne, païenne ou chrétienne, domine la question du sentiment. L'art implique donc une doctrine générale sur la destinée humaine.

Les sentiments humains s'expriment naturellement par tous les mouvements du corps, geste, parole, accent, divinement ordonnés pour la manifestation de la vie physique, intellectuelle et morale. Ils ont leur langage dans le symbolisme universel qui fait du monde visible, l'image matérielle et palpable, la figure du monde invisible. A tous les degrés de l'échelle des êtres corporels, dans le règne minéral, dans le règne végétal, dans le règne animal, il y a des couleurs, des formes, des propriétés, des instincts, des mœurs, qui symbolisent avec le bien et le mal moral, avec leur contraste et leur antagonisme, avec toutes les péripéties du drame dans lequel il faut que le cœur humain choisisse un rôle. Là sont les moyens d'expression que l'art met en œuvre sous l'inspiration d'une doctrine générale, religion ou philosophie.

Les sentiments se propagent sympathiquement par l'imitation. Les facultés qui servent à les exprimer chez celui qui les éprouve, servent aussi à les imiter chez ceux à qui il veut les communiquer. L'homme imite naturellement l'homme. Il y a des natures passives, sans caractère, vagues et indéterminées en elles-mêmes que marquent infailliblement de leur empreinte les natures

qui se produisent sous des formes nettement arrêtées, quelles que soient d'ailleurs ces formes : des qualités ou des défauts, des mouvements volontaires ou simplement des désordres organiques et des tics nerveux. C'est pour cela qu'il est nécessaire de tenir un si grand compte de la faculté d'imitation dans l'éducation des enfants. Leur visage et toute leur habitude physique réfléchit ordinairement le milieu bon ou mauvais, harmonieux ou discordant, dans lequel ils vivent. La faculté d'imitation est la principale source d'où procèdent les ressemblances de famille, de race, de nation. Un type se produit, et il se fait imiter selon l'importance de la scène, du rôle, des doctrines, des intérêts, des passions, et dans la mesure de sa puissance expressive.

En général la forme est en proportion avec le fond. Voilà pourquoi chacun est éloquent dans sa propre cause. La passion qui nous anime, pourvu qu'elle soit désintéressée, est l'artiste qui saisit le mieux toutes les convenances d'une situation, et sait en tirer le meilleur parti pour faire aimer ce qu'elle aime et haïr ce qu'elle hait. Mais quand l'orgueil ou la vanité dominent, quand on n'aime que soi, ou quand on n'aime rien, la rhétorique est impuissante à cacher ce moi haïssable que nous aimons, et à feindre d'autres sentiments que nous n'éprouvons pas. Nous savons peindre en beau ou en laid selon que nous voyons, et nous voyons selon que nous aimons. C'est ainsi que lorsque nous appelons le mal bien et le bien mal, nous renversons aussi les formes, donnant à la vertu l'apparence du vice, et au vice l'apparence de la vertu.

Les arts ne marchent pas isolés. Au fond ils constituent une même synthèse, et procèdent essentiellement, comme cela a été dit, d'une doctrine générale religieuse ou philosophique. Ils expriment la nature humaine au point

de vue de ses rapports, en sorte que toute œuvre d'art, quelle qu'elle soit, implique une solution vraie ou fausse du problème de la vie, théisme, polythéisme ou panthéisme, catholicisme ou protestantisme, rationalisme spiritualiste ou sensualiste. Dans toutes les civilisations connues l'art a suivi cette loi. Il a été l'instrument d'une doctrine sociale, et il a travaillé sous sa discipline; ou bien, aux époques de dissolution, il s'est prostitué à l'orgueil individuel et au sensualisme, et s'est fait le serviteur de la formule dans laquelle toujours et partout l'égoïsme se résume : mépriser et jouir. Là est l'explication de l'art hindou, de l'art égyptien, de l'art grec, de l'art chrétien, et de leur décadence.

Expression symbolique de la vie humaine dans son principe, dans sa manifestation et dans sa fin, l'art se généralise par la poésie et par l'architecture. La poésie, ou plutôt le poëte, l'artiste, législateur ou prophète, crée par sa propre vie les formes typiques que chacun imitera. L'architecture conçoit et exécute l'image, la synthèse matérielle de ces formes. Elle figure dans un vaste ensemble le plan et l'action du drame que le législateur a personnifié, et ce modèle lui fournit tout, le théâtre, la mise en scène, le rôle et la tâche des arts qui doivent concourir avec elle sous sa direction souveraine. Elle est donc, par la nature même de son œuvre, la reine des arts. Mais s'il fallait classer les arts d'après leur puissance expressive, nous n'hésiterions pas à donner le premier rang à la musique, parce que, comme nous l'avons fait remarquer dans l'Anthropologie, écho fidèle du mouvement et de l'accent des passions, elle seule imite, dans ce qu'elles ont de plus saisissant et de plus communicatif, toutes les émotions de la vie.

Quand la question humaine, sous son triple aspect,

religieux, politique et individuel, se résoud dans l'unité d'un même dogme, l'art religieux est la source unique de toutes les formes d'art dans la vie politique, aussi bien que dans la vie individuelle. Le temple, le palais, la maison, les costumes, les chants, la peinture, la sculpture, présentent dans leur variété l'unité d'une même langue et d'un même style. Au moyen âge, par exemple, la cathédrale se reflète dans la demeure des rois, dans le château féodal, dans les pignons, les fenêtres et les lucarnes de la cité. Partout l'ogive, ces deux mains jointes pour prier; partout des lignes qui montent, et dont le mouvement plein d'élégance, de légèreté et de grâce, élève si heureusement vers le ciel les yeux et les cœurs. Le chant d'église se reconnaît partout; il marque de son caractère les airs nationaux et populaires, la musique des cours, les airs de danse et de fête, et jusqu'à ces accents locaux qu'efface peu à peu la facilité des communications, mais qui distinguaient autrefois les populations, en donnant à leur langage la forme d'un vrai récitatif en rapport avec leur culture religieuse. Le costume a quelque chose de sacerdotal; le corps disparaît sous des vêtements longs et flottants, ornement de la décence et de la majesté chrétienne, dont nous pouvons encore admirer les formes dans les habits des anciens ordres monastiques.

Tout cela change lorsque la vie de la foi s'affaiblit, et que les luttes entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel ouvrent la porte au sensualisme. Les arts gravitent alors autour du prince de ce monde. Après avoir servi et courtisé les passions des grands, ils flattent celles des riches. Alors les savants et les artistes se donnent la main. Pendant que les premiers jettent à la foule les fruits de l'arbre défendu, les seconds

travaillent à faire de la terre le paradis du plaisir, et bientôt il y a des dieux partout. Il serait facile de faire à ce point de vue une histoire de l'art moderne, allant des châteaux de la renaissance aux boudoirs et aux villas des turcarets et des loups-cerviers. Mais il finit par y avoir tant de dieux et si peu de paradis, que la guerre éclate entre la plèbe des passions famé-liques et l'aristocratie des passions satisfaites. A ce moment l'art se fait révolutionnaire, et quand la force des choses ramène le despotisme pour dompter l'anarchie, l'art ne sait plus que copier servilement le passé, selon le goût et le sentiment du maître, ou s'égarer dans la libre fantaisie, dans l'extravagance de l'individualisme romantique.

Il s'est passé dans toutes les grandes civilisations quelque chose d'analogue. Trois systèmes d'art divisent la ligne orthodoxe en trois époques : l'autel de Noë, le tabernacle de Moïse, type du temple de Salomon, et l'Église chrétienne; le symbole de la prière et du sacrifice, le symbole du monde déchu avec l'espérance du Rédempteur promis, le symbole du monde racheté.

En se dispersant sur la terre, les enfants de Noë élèvent des autels partout. La doctrine de la chute et de la Rédemption interprétée par l'hétérodoxie crée les temples à enceintes successives de l'Inde, images du monde et de l'humanité, figures de Brhama, des castes qu'il a engendrées et du retour à Dieu par l'expiation. Au fond, c'est le plan du tabernacle de Moïse défiguré par une grande hérésie dont les erreurs principales sont l'éternité du principe passif, la divinisation des forces de la nature, l'expiation de chacun par soi et pour soi à l'aide de la transmigration des âmes. A côté de ces symboles la race de Cham en a construit d'autres

où sont exprimés, tantôt le manichéisme permanent et absolu, tantôt un manichéisme transitoire et relatif, le dualisme qui part de l'unité pour retourner à l'unité, et qui, dans son principe comme dans sa fin, se confond avec le panthéisme. Là est la source de tous les cultes impurs, de l'idolâtrie la plus exécrable, des mythes qui ont le plus déshonoré l'art païen.

Depuis la prédication de l'Evangile un art nouveau a paru, qui a préludé dans les Catacombes, qui plus tard a modifié profondément l'architecture gréco-romaine, en créant la basilique byzantine, qui enfin s'est produit dans toute son originalité par la cathédrale ogivale du XIII^e^ siècle. La figuration symbolique du christianisme est l'unique invention qui distingue, en fait d'art, l'ère moderne des temps anciens. En dehors de l'esthétique chrétienne il n'y a que des imitations de l'art païen, ou des fantaisies romantiques sans signification et sans caractère. Nous n'écrivons pas ici une histoire de l'art, et pour nous borner au principe qui est à la fois la lumière de la saine esthétique et le critérium du goût, nous résumerons ce qui précède en disant : la religion, la morale, la science, toutes les formes d'art sans exception, constituent une même synthèse, et procèdent essentiellement des dogmes fondamentaux où sont exprimés, dans la vérité de leurs rapports, la nature divine et la nature humaine.

Le catéchisme est l'enseignement de ces dogmes; enseignement facile, simple; lumière aussitôt reçue que répandue; loi qui s'impose à l'esprit et pénètre le cœur; Verbe abrégé où l'Eglise révèle Dieu et l'homme avec les proportions et les convenances inhérentes aux décrets de Celui qui veut le communiquer aux petits enfants. Le catéchisme forme l'homme; il lui apprend sa création à l'image de Dieu, sa chute et sa dégrada-

tion; il lui montre dans un type parfait le modèle que sa nature l'oblige à imiter, et lui fournit les moyens de corriger par là ses difformités; il en fait un disciple de Jésus-Christ, et il le met par conséquent en possession du vrai chemin, de la vraie lumière et du vrai but, car le maître qu'il lui donne est « la voie, la vérité et la vie. »

La science que le catéchisme renferme suffit pleinement à former l'homme. Un très-grand nombre de saints canonisés n'ont pas eu d'autre culture. Là donc est la source du vrai, du bon et du beau; là est le critérium qui sert à découvrir et à vérifier ces divins modèles partout où ils se rencontrent, et qui fournit à l'intelligence attentive et à la bonne volonté de quoi pratiquer héroïquement toutes les vertus. A la condition de s'enraciner profondément dans ce sol, et d'y puiser leur suc essentiel, la raison, le sentiment, l'imagination assimileront naturellement, à cette substance, tout élément en affinité avec elle, et ne pourront s'étendre et s'agrandir par l'expérience que dans le sens de leur rectitude et de leur force. Or, le goût n'est autre chose que l'évolution bien conduite, que l'expansion de ces trois puissances, selon la mesure d'où leur équilibre dépend. Fruit du catéchisme, conçu dans son sein, né de cette première leçon, il faudra que le goût vive et s'exerce d'abord dans l'air natal; il faudra qu'il entende et possède le point de vue chrétien; qu'il en sache interroger et analyser les perspectives, qu'il ait fortement saisi dans cette pure lumière l'opposition entre le bien et le mal, le trait distinctif des formes qu'il doit admirer et aimer, et de celles qu'il doit mépriser et haïr. Ainsi nourri et dirigé, le goût deviendra solidement chrétien, et alors on pourra, sans courir le risque de le fausser, l'initier à la littérature et aux beaux arts de l'antiquité païenne.

Dans ce mélange de bien et de mal que l'on appelle les chefs-d'œuvre classiques, il sera en état alors de faire des discernements exacts, de juger, de classer, d'estimer à leur vrai prix les beautés réelles qui s'y trouvent.

Il n'y a pas d'art qui n'ait sa réthorique propre, et dans chacune d'elles des formes sont données ayant leur valeur, mais valeur relative et très-secondaire. Tout comme les lettres, l'architecture, la musique, la peinture ont leur rhétorique. De la nature des choses naissent des combinaisons de lignes, de sons, de couleurs, des figures de pensée et des figures de mots. Ces rapports, ces formes, ces procédés sont le domaine, ou, pour nous servir de l'expression consacrée, les lieux communs du bon et du mauvais goût. La rhétorique la plus puissante, même entre les mains d'un écolier n'ayant ni science, ni sentiment, est celle de la musique. Il y a là des formes toutes faites, qui, indépendamment de leur caractère expressif, lyrique ou dramatique, chantant, déclamant ou dansant, offrent toujours une succession de sons agréables à l'oreille. De là vient que, par ce temps de mauvais goût musical, surtout en matière de musique chrétienne, quelques rhéteurs en vogue ont fait, sur les paroles les plus saintes de la liturgie, des airs qui appellent le geste, qui mettent sous les yeux des scènes d'opéra-comique, les danses grotesques ou délirantes de la mauvaise société; les pamoisons des romances à la mode. En tout, mais particulièrement en musique, il faut se défier des rhéteurs.

Dans son remarquable travail sur la statuaire antique, Emeric David ramène l'esthétique grecque à ce principe : Les Grecs faisaient cas de l'homme. Il entre à cet égard dans des considérations non moins solides qu'ingénieuses, et prouve que l'utilité sociale, telle qu'elle était comprise par les législateurs des cités helléniques, devait

assigner pour principal but à l'éducation le développement harmonique du corps humain. De là la beauté physique, la glorification de la chair, et toutes les conséquences qui en résultaient nécessairement chez des peuples dont les passions étaient favorisées ou plutôt divinisées par les croyances religieuses.

Le christianisme aussi fait cas de l'homme; mais ce n'est pas pour en faire un Pentathle. Depuis l'Evangile, le système de l'utilité sociale a été changé; ses moyens ne sont plus les mêmes; en sorte que, bornerait-on à cet unique intérêt le but de l'éducation, on ne songerait nullement à former sur l'idéal des républiques grecques le citoyen des temps modernes. Ce n'est pas seulement dans l'ordre moral que la matière a été soumise à l'esprit; qu'elle ait pour objet la conservation de la société ou celle des individus, qu'elle soit appliquée à la guerre ou au travail, la force vient de l'esprit et non pas du corps; de l'ingénieur et non pas du pentathle. L'esprit humain a substitué à la puissance musculaire les forces brutes de la nature; il les a conquises, domptées, assujéties au joug et au frein, et toute la question de l'utilité sociale se trouve désormais ramenée à des problèmes d'organisation et de mécanisme.

Il est vrai qu'autrefois comme aujourd'hui il y avait quelque chose de plus. La force intellectuelle et la force physique ne suffisent pas au maintien de la société; elles ne sont que des moyens entre les mains d'une force supérieure qui en dispose à son gré, et les emploie librement au bien ou au mal, à conserver ou à détruire. Il s'agit des mœurs, de la force qui gouverne les passions, qui les purifie, les ennoblit, en fait le ressort de l'héroïsme et de la vertu, ou les provoque et les abandonne à tous les vices, à toutes les lâchetés, à tous les crimes. Or, le principe qui éclaire et dirige cette force, qui ins-

titue la discipline où elle puise son énergie, dépasse l'utilité sociale, c'est-à-dire la destinée temporelle de l'homme : il est essentiellement religieux. Voilà pourquoi la religion est l'élément le plus considérable de la conservation des sociétés. D'elle seule, de la vérité ou de la fausseté de ses dogmes, de la manière dont elle est obéie, procède la force morale des peuples. Ainsi, chez les païens, la religion étant fausse, les meilleurs instincts de la nature humaine devaient être obscurcis en eux, et les passions manquer de bonnes lois, de guides et de mobiles suffisants pour le bien.

Tout le monde ne peut pas se rendre un compte exact de la valeur scientifique d'un système de morale. On s'arrête à un détail spécieux; une maxime paraît excellente parce qu'on l'interprète au sens chrétien. Pour en bien juger, il faudrait l'interpréter au point de vue du principe général de définition qui construit synthétiquement la doctrine, et en pénètre du même esprit toutes les parties. A défaut de l'appréciation métaphysique, il y en a une autre, et celle-là est facile. La conscience païenne s'est manifestée dans l'histoire d'une façon plus claire, plus franche, plus sérieuse que dans les spéculations philosophiques. L'histoire nous dit ce que fit des passions humaines l'influence religieuse du polythéisme, se combinant avec les lumières de la raison; comment, de l'accord et de la lutte de ces deux éléments naquit l'homme des cités antiques. A l'époque où florissait le pentathle, au moment où la sculpture possédait de si parfaites indications de son idéal dans les types créés par l'éducation, éclatait la guerre du Péloponèse. Thucydide vous apprendra ce que valait moralement le siècle de Périclès. Considérez d'une part les chefs-d'œuvre artistiques et littéraires, les théories philosophiques les plus pures, et d'autre part les sentiments et

les convictions qui agissent. Lisez les discours politiques, examinez la mise en œuvre du droit dans les alliances, dans les hostilités, dans le gouvernement intérieur des cités; écoutez ces consciences qu'interrogent toutes les épreuves réunies : la famine, la peste, une guerre plus implacable mille fois, et comprenez leur réponse. Pour les grands hommes, comme pour le vulgaire, il n'y a là d'autres dieux que l'orgueil, l'intérêt et le plaisir. Sous l'empire de leurs superstitions, avant que les jouissances de la vie civilisée les eussent amollis, ces peuples avaient eu des mœurs; mais tels en étaient les principes que se développer, pour elles, c'était se corrompre. En les enfermant dans l'horizon de l'utilité sociale, les législateurs hâtèrent à la fois leur apogée et leur décadence. Tels qu'ils les avaient conçus, tels que les réalisèrent les poëtes, les philosophes et les artistes, le vrai, le bon et le beau se produisirent sous des formes dont l'effet naturel était d'allumer et de déchaîner toutes les passions. Il se trouva donc que, pour avoir fait cas de l'homme, sans régler leur estime sur sa nature et sur sa destinée, les civilisateurs grecs la formèrent à s'admirer, à jouir, à se dépraver et à se perdre.

Dans l'estime qu'il en fit à son tour le christianisme posa ce principe : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Le catéchisme exprima la même vérité dans ce dogme fondamental : L'homme a été créé pour connaître, aimer et servir Dieu, et par ce moyen obtenir la vie éternelle. L'utilité sociale y est sans doute, mais à sa place, dans l'ordre que son importance relative lui assigne, à l'abri et sous la protection du devoir religieux. Le pentathle chrétien, l'homme typique que cette civilisation enfantera, ce sera le saint. De toutes les créatures il sera celle qui donnera à Dieu le plus large passage;

il exprimera ainsi le beau moral dans sa plus haute perfection, et son visage, quel qu'il soit physiquement, en resplendira. Dans son cœur seront résumées et exaltées toutes les tendresses. Il suffira d'entrer en sympathie avec lui, d'être attentif à son geste, à son regard, à son accent, pour sentir que nous avons en lui un père, une mère, un frère, l'ami fort et doux que demandent nos besoins et nos misères.

La sainteté est la réalisation du goût chrétien; le saint est celui qui le conçoit fortement, s'y conforme et le propage. Un sophiste célèbre, quelquefois bien inspiré, disait : « La simplicité des Ecritures parle à mon cœur. » C'est vrai; la simplicité des Ecritures parle au cœur; sous ce voile simple et transparent rayonnent dans leur force divine le vrai, le beau et le bon; mais ils ne se découvrent, avec la plénitude qui subjugue et ravit, qu'à l'œil simple et au cœur pur.

Le fond crée sa forme et se communique par elle. Dans tout ce qui est chrétien, dans les mœurs, dans les costumes, dans le goût, dans les lettres, dans les arts, le trait caractéristique et distinctif, c'est le fond et la forme des Evangiles. Des yeux imbibés de cette lumière verront la nature physique tout autrement que les yeux païens, et ils y liront autre chose; ils la verront, comme la nature humaine, sous le jour qui leur a lui depuis la venue de Notre-Seigneur.

Nous ne pouvons pas entreprendre d'exposer ici en détail toute cette thèse. Mais qu'on se reporte au berceau de notre langue française, si naïve, si pleine de chaste bonhomie, si tendre, si énergique aussi. Elle naquit au commencement du XIII^e^ siècle, presque avec S. Bernard, du vivant de S. Thomas et de S. Louis. Longtemps elle fut un pur reflet des mœurs si saintement chrétiennes de cette époque. Au XIV^e^ siècle, les mœurs s'altèrent et le

goût avec elles. La langue naïve devient railleuse et cynique ; ce qui domine dans les mœurs domine également dans la littérature; les formes critiques sont seules vraies, parce que là surtout est la vérité du fond. Avec le XV^e^ et le XVI^e^ siècles, la langue perd tout accent pieux et toute onction; elle ne sait plus que rire et se moquer.

Au XVII^e^ siècle, à son début, la sainteté refleurit en France avec une abondance incomparable. Partout des saints et de grandes entreprises apostoliques. Quiconque a étudié ces admirables commencements sait combien d'ouvriers entrèrent alors dans les moissons toutes blanches et prêtes à être moissonnées. Aucune énumération ni des noms, ni des œuvres, n'en saurait donner la moindre idée. Hélas! toute cette sève chrétienne, cette veine si largement ouverte aboutit seulement à un grand siècle littéraire. Les causes en sont profondément empreintes dans l'histoire, et ni toutes, il s'en faut, ni les plus graves, ne sont à la charge du grand roi. Mais si l'effort avorta, si, au lieu d'un grand siècle religieux, nous eûmes le siècle de Louis XIV, au moins la litérature fut-elle chrétienne, dans le genre noble et élevé, même quand elle imita les types païens.

Avec le XVIII^e^ siècle, le sentiment chrétien s'efface peu à peu dans les mœurs. On ne sait plus faire parler les grandes passions. Presque tout dans la littérature est emphatique, déclamatoire et faux, à l'exception des formes, purement narratives ou satiriques. Il n'y a de vrai que l'amour des jouissances et le mépris; et, sauf de rares exceptions, c'est là l'unique muse en état de se faire remarquer. La Révolution inaugure les patois des utopies humanitaires. Tout est faux alors dans la forme comme dans le fond.

Nous bornons là cette très-insuffisante vérification des principes que nous avons posés. Qu'on forme d'abord le

goût chrétien, et qu'on lui ouvre ensuite le champ classique. Ce n'est que le jour où nous aurons la foi sensible au cœur, où nous aurons goûté les fruits de l'Evangile, où les beautés divines de la sainte Ecriture et de l'Eglise nous auront illuminés, que nous pourrons reconnaître et apprécier dans l'art antique quelques rayons émanés de ce foyer, et nous garantir de ses séductions. Celui qui est attentif à sa misère, à son néant et à Dieu, qu'il cherche Dieu là où il a voulu se révéler à l'homme, dans les grandes scènes et dans les drames bibliques, dans les chants du Prophète-Roi, dans les paraboles de l'Evangile, dans les prières et les liturgies de l'Eglise, dans les légendes des Saints, celui-là voit et sent la grandeur, la noblesse, la distinction, l'élégance, la grâce; il entend dans toute son amplitude le langage des passions généreuses; il a sous les yeux et il imite sympatiquement en lui-même tous les sentiments bénis de Dieu, dans les luttes de cette vie : les joies et les douleurs de la famille, la crainte, l'espérance, le repentir, le pardon, la volonté de soulager ce qui souffre, de résister au méchant, d'aimer sans mesure ce qui est faible, intelligent et bon. Lorsqu'il aura bu largement à cette source, il percevra la saveur de ses eaux partout où en seront tombées quelques gouttes.

SECTIO TERTIA.

De bonitate et malitia morum humanorum.

Hanc moralis partem eo pressius transcurremus, quo fusius et accuratius illam theologi expendunt. Unde missis aliis quæ circa bonitatem et malitiam moralem in theologia uberius discuti solent, quidquid in hac quæstione dicendum occurrit, tribus complectemur paragraphis. In primo agetur de moralitate secundum se, deque

divisione illius in bonitatem et malitiam; in secundo discutietur, sitne aliquis actus indifferens; in tertio vero de regulis morum breviter disseremus.

§ 1. *Quid sit Moralitas : Quomodo in bonitatem et malitiam dividatur.*

In actu morali duo sunt, entitas et moralitas, quarum illa est veluti hujus materia et substratum. Entitatem actus moralis in eo sitam constat, quod sit quædam operatio vitalis et libera; nec enim alii actus morales habentur, quam qui vitaliter et libere fiunt, quia sublata libertate non stat nec meritum nec demeritum, nec laus nec vituperium, nec bonum nec malum, saltem morale. Verum in quo moralitas proprie sita sit, non omnes conveniunt. Aliqui eam cum libertate confundunt, quasi nihil addat supra illam; alii solam denominationem extrinsecam addere censent; alii esse merum ens rationis. Verum prima sententia materiam moralitatis confundit cum ipsa moralitate. Ut enim notat S. Thomas in proemio Ethicæ, quemadmodum ordo artificialis consistit in dispositione, quam ratio inducit in materia externa; ita ordo moralis situs est in dispositione quam ratio facit in actibus voluntatis. Unde sicut lapides, ligna, ferrum, aut aliud hujusmodi quod arte disponitur, est solum materia operis, ita et actus voluntatis ob libertatem tractabiles a ratione, non sunt ipsa moralitas, sed illius subjectum et materia. Secunda vero et tertia sententia tum in istis deficiunt, tum in hoc, quod non satis digne sentiunt de moralitate. Unde iis relictis,

Dico primo : Moralitas formaliter consistit in ordine, quem ratio facit in actibus liberis, eos disponendo conformiter, vel difformiter ad regulas morum; seu, in respectu transcendentali, quem actus voluntatis dicit ad

objectum suum, non præcise sumptum, sed ut regulis morum subjectum.

Uterque modus exprimendi conclusionem in idem redit; non enim aliter ratio ordinat actum voluntatis, quam mediante objecto, quatenus scilicet intellectus regulando objectum in quod voluntas fertur, facit ut et ipse actus voluntatis sit regulatus. Unde ordo quem intellectus facit in actu voluntatis, est idem ac ille respectus transcendentalis ipsius actus voluntatis ad objectum suum ut regulatum. S. Thomas primo modo expressit moralitatem in proœmio Ethicæ quum dixit ordinem, quem ratio facit in actu voluntatis, pertinere ad philosophiam moralem. Secundo vero modo eam explicat 1, 2, quæst. 18, art. 8, dum ait : « Actus humanus qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium humanorum actuum, quod est ratio. »

Probatur autem conclusio. Primo : idem est distinctivum ac constitutivum ; sed moralitas distinguitur in bonitatem et malitiam per respectum conformitatis et difformitatis ad regulas morum ; ergo moralitas consistit in tali respectu.

Secundo : eodem modo proportionaliter loquendum est de entitate ac de moralitate actus humani ; atqui actus humanus desumit suam entitatem ex tendentia in objectum suum in ordine entitativo consideratum ; ergo debet desumere suam moralitatem ab illo in ordine morali sumpto, id est, ad regulas morum comparato. Minor certa est : actus enim specificantur per objecta, ut ostendimus in anthropologia. Major autem ex eo constare videtur, quod moralitas fundetur in entitate actus, tanquam modus quidam ei superadditus, ac veluti quædam ipsius proprietas.

Tertio demum : moralitas semper solet explicari per modum cujusdam commensurationis ; unde boni vocan-

tur *recti*, et mali, *perversi*, *obliqui*, *iniqui*; sed commensuratio, rectitudo, perversitas, obliquitas significant quemdam respectum rei ad suam regulam; ergo signum est moralitatem desumi a respectu ad regulas morales.

Dico secundo : Moralitas essentialiter et adæquate dividitur in bonitatem et malitiam.

Probatur prima pars, illam scilicet divisionem esse essentialem. Moralitas in communi debet dividi per aliquas differentias essentiales; atqui nullæ videntur magis essentiales, quam bonum et malum, siquidem moribus per se primo competit bonitas et malitia; ergo bonitas et malitia sunt differentiæ essentiales. Unde S. Thomas (*Sum. cont. Gent., l.* 3, *c.* 9.) : « Bonum, inquit, et » malum in moralibus ponuntur specificæ differentiæ. »

Confirmatur. Moralitas, ut jam ostendimus, essentialiter consistit in respectu ad objectum prout subjacet regulis morum; atqui objectum ut subjacet regulis morum dividitur in bonum et malum, seu in conforme et difforme illis regulis; ergo etiam moralitas essentialiter dividitur in bonitatem et malitiam.

Secunda etiam pars, hanc scilicet divisionem esse adæquatam, suadetur; nam inter illa duo membra nihil cadit medium; ergo adæquate dividunt moralitatem. Probatur antecedens : Si quid enim caderet medium, maxime actus indifferens; atqui talis actus non constituit speciem moralitatis; ergo nihil cadit medium inter præfata membra. Major constat. Declaratur minor; nam ex S. Thoma 1, 2, quæst. 18, art. 8, in tantum actus dicitur indifferens, in quantum non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis. Atqui quod non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, non est species moralitatis, cum tota sita sit in ordine ad objectum ut subjectum rationi regulanti; ergo, etc.

§ 2. *Deturne actus indifferens tam secundum speciem quam in individuo.*

Licet superiori articulo ostenderimus indifferentiam non esse moralitatis speciem, sed potius abstractionem a moralitate, superest tamen discutiendum an omnes actus ita sub bono et malo contineantur, ut nullus detur ab utroque abstrahens, proindeque indifferens. Verum quia actus possunt dupliciter considerari, vel præcise secundum se et quasi in actu signato, seu secundum suam speciem; vel quatenus hic et nunc fiunt in actu exercito, cum tali intentione ac in talibus circumstantiis, seu in individuo, ideo difficultas resolvi debet de illis utroque modo sumptis.

Dico primo : Dantur plures actus secundum speciem indifferentes.

Conclusio est S. Thomæ 1, 2, quæst. 18, art. 8, et probari evidenter potest ejus ratione : Actus habet bonitatem et malitiam ex conformitate, vel difformitate ad regulas morum; sed plures actus sunt, qui secundum se et in specie sua considerati, nec conformitatem nec difformitatem habent ad regulas morum, ut ambulare, saltare, comedere, loqui, etc., ergo dantur plures actus, qui secundum se nec boni, nec mali sunt, sed indifferentes ad utrumque.

Dico secundo : Nullus actus in individuo, seu prout sit hic et nunc, est indifferens; sed necessario debet vel bene vel male fieri, proindeque esse vel bonus, vel malus.

Conclusio, quam expresse docet S. Thomas pluribus in locis, præcipue 1, 2, quæst. 18, art. 9, et cum eo innumeri alii contra Scotum, intelligenda est de solis actibus deliberatis, seu qui procedunt ab homine delibe-

rante ac sibi finem præstituente; non vero de illis qui procedunt ex sola imaginatione, vel appetitus sensitivi imaginationem sequentis impetu, ratione nec jubente, nec satis advertente, sed permissive se habente, ut sunt fricare manus, caput scalpere, spuere, tussire, membra corporis varie disponere, etc. De his enim certum est esse indifferentes, quamvis si ratio eos nimis luxuriantes negligat corrigere, possint degenerare in leviuscula peccata; quia licet non teneamur hæc omnia deliberate facere, attamen tenemur aliquem modum etiam in his corporis motibus imponere. Conclusio sic explicata probari in primis posset innumeris auctoritatibus Patrum, quibus brevitatis gratia omissis;

Probatur primo auctoritate ipsius Christi Domini, Matth. 12, dicentis : « Quoniam omne verbum otiosum, » quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo » in die judicii. » Quod ponderans Tertullianus, lib. de patientia, « Traditum est, inquit, in doctrina Christi, » manere nos omnis vani et supervacanei verbi reatum. » Si ergo nec ipsa verba otiosa, id est, ut explicari solet ex Patribus, ad nullum bonum finem ordinata, indifferentia sunt, sed mala, quisnam erit actus indifferens?

Respondebis ejusmodi facta quæ vocantur *indifferentia*, non esse otiosa, quia non carent ratione justæ necessitatis; fiunt enim propter naturæ commoditatem, ut dum deliberate ambulamus, cubito nitimur, sedemus, etc., hæc sunt quidem indifferentia, quia non videntur laudabilia aut vituperabilia; non sunt tamen otiosa, quia fiunt ad recreandum corpus.

Sed contra : Nam si fiant propter naturæ commoditatem, absque excessu, sunt bona et honesta; ergo nulla responsio. Probatur antecedens : Ut enim dicit S. Thomas 1, 2, quæst. 18, art. 9 ad 3 : « Hoc ipsum quod » aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem

» corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui cor-
» pus suum ordinat ad bonum virtutis. »

§ 3. *De regulis morum humanorum. Ubi etiam de conscientia et lege.*

Cum ex dictis constet moralitatem consistere in commensuratione actus liberi cum aliqua regula, cui si concordet, bonus erit, a qua si discordet, pravus reputabitur, superest ut aliquid dicamus de ejusmodi regula.

Dico primo : Prima et remota regula humanorum actuum est lex æterna, quæ proinde fons est et prima origo totius honestatis ac bonitatis moralis. Ita S. Thomas 1, 2, q. 93, 2, 4.

Per legem æternam intelligimus ideam ordinis universi, quam Deus in mente sua præconcepit ab æterno. Quemadmodum enim architectus, cui cura totius ædificii incumbit, format ideam, quam omnes inferiores ministri præ oculis habere debent et servare pro suo quisque modulo, ut recte agant, a qua si recedant, deficiunt; sic supremus mundi opifex et rector per suam sapientiam determinavit ideam ordinis in regimine universi servandi, secundum quam et ipse semper agit, et omnes creaturæ agere debent; præcipue vero rationales, quæ sunt præcipua universi portio; a qua dum receditur, peccatum est. Unde peccatum definitur a S. Augustino, *quod est contra legem æternam.*

Probatur conclusio ratione S. Thomæ : In unoquoque genere, primum est mensura et regula cæterorum ; sicut videmus primam passionem, scilicet amorem, esse mensuram aliarum; primam virtutem, scilicet charitatem, esse mensuram cæterarum, etc. Atqui divina ratio et ordo ab illa præconceptus, qui *lex æterna* dicitur, præcedunt omnem aliam rationem et intellectualem ordi-

nem, tanquam fons suos rivulos; ergo sunt primæ regulæ omnis alterius rationis et ordinis, proindeque omnis moralitatis. Unde bonitas actionum præcipue censeri debet ex commensuratione ad talem legem, eaque vere bona, recta, honestaque habenda sunt, quæ illi concordant, quantumvis rationi humanæ prima fronte inepta videantur. Nam sæpe hæc æterna lex eligit, quæ hominibus absurda videntur : ut dum æternæ salutis viam reposuit in adoratione hominis crucifixi, in amore contemptus, in ultronea paupertate, honoris famæque fuga, spontanea laboris tolerantia, etc. Ea vero mala censenda sunt quæ huic legi adversantur, quantumvis secundum humanam opinionem recta et admirabilia videantur. Unde tota illa politicæ humanæ solertia, quæ adeo scite rerumpublicarum momenta procurat, pacis armorumque negotia astutissime administrat, regnorum conservationi, amplitudini, felicitati ac dilatationi providentissime invigilat; imo quidquid virtutis admirabilioris specimen aliquod præ se fert, nisi huic legi consonum sit, secundum Deum et veritatem mera stultitia est et iniquitas fuco virtutis larvata.

Dico secundo : Proxima immediataque moralitatis regula est ratio dictans voluntati quid sit bonum quidve malum. Conclusio est S. Thomæ 1, 2, quæst. 71, a. 6. *Regula*, inquit, *voluntatis humanæ est duplex : una propinqua et homogenea, scilicet humana ratio ; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.*

Probatur autem advertendo discrimen quod est inter creaturas rationales et irrationales ; nam creaturæ irrationales non se regunt, sed ab Auctore naturæ reguntur, ideoque in se operis sui regulam habere non debent, sed in mente Auctoris sui tantum supponere, sicut regula dirigens sagittam in scopum non est in sagitta, sed in sagittante. At vero creatura rationalis, sicut homo,

habet jus regendi se, actusque suos bene vel male ordinandi. Quum igitur omnis ordo sit secundum aliquam regulam in mente ordinantis exsistentem, ut ordo artificialis secundum regulas artis quæ sunt in intellectu artificis; ordo politicus, secundum regulas in mente principis conceptas, etc., debuit homini inseri aliqua regula, qua se regeret, et actus suos bene ordinare posset. Et hæc regula est ratio, quæ, ut inquit S. Thomas 1, 2, quæst. 19, art. 4, ad 3, *derivatur a lege æterna tanquam propria ejus imago.* Unde cum Psalmista Psalm. 4. dixisset : *Sacrificate sacrificium justitiæ,* id est, bona opera, postea quasi objiciendo addit : *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui objectioni respondet : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine :* « Quasi diceret, inquit D. Thomas 1, 2, quæst. 19, art. 4. : Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest ostendere nobis bona, in quantum est lumen vultus tui, id est, a vultu tuo derivatum. »

Dices : Præter illas duas morum regulas dantur plures aliæ, scilicet leges, tum ecclesiasticæ, tum civiles : et præterea conscientia maxime regulat actuum moralitatem; ergo insufficiens est præfata divisio.

Respondeo leges ejusmodi et conscientiam comprehendi sub duabus regulis a nobis assignatis. Conscientia enim nihil aliud est quam ratio actu dictans quid fugiendum sit, quidve prosequendum. Cæteræ vero leges nihil aliud sunt quam quædam æternæ legis participationes, ac determinationes rationis principis qui communitati præest. Verum occasione illius objectionis,

Quæri potest primo, quid sit conscientia moralis?

Respondeo conscientiam moralem varie a Patribus describi. Origenes eam vocat, *Spiritum correctorem, et pædagogum animæ sociatum, quo separatur a malis et adhæret bonis.* Basilius : *Naturale judicatorium.* Damasce-

nus : *Lumen intellectus nostri*, supple, *practici*. Verum exactius definiri potest ex S. Thoma 1, p. quæst. 79, a. 13 : « Judicium intellectus, quo quis applicat suam scientiam practicam ad actum particularem ; unde *conscientia* dicitur, quasi *cum alio scientia*. » Quum enim, ut jam dictum est, ratio dictans sit regula morum, in ratione duo considerari possunt : primo universalis notitia principiorum practicorum ; et hæc dicitur *synderesis* : secundo applicatio illius generalis notitiæ ad actum particularem ; et hæc dicitur *conscientia*.

Huic tribuuntur varia munera, scilicet *testificari*, *ligare*, *instigare*, *excusare*, *accusare*, seu *remordere*. Quorum omnium ratio est, quod applicatio scientiæ practicæ ad actum possit tripliciter fieri. Uno modo per modum interioris convictionis, in quantum interius agnoscimus nos aliquid egisse, et sic conscientia dicitur *testificari et convincere*. Alio modo per modum judicii agendorum discernentis honestum a turpi ; et hoc modo conscientia dicitur *instigare* dictando quid agere oporteat, et *ligare* proponendo id ad quod agendum obligamur. Postremo demum applicatur scientia operi, in quantum ea quæ turbulente egimus, ad tranquillum rationis tribunal examinanda revocamus ; et hoc modo conscientia dicitur *excusare*, si id quod factum est, bene factum interius judicemus ; *accusare* vero et *remordere*, si dissonum lumini rationis deprehendatur.

Conscientiæ sic explicatæ septem præcipui status distingui solent a Theologis, scilicet conscientia recta, prava, probabilis, dubia, certa, scrupulosa, et erronea. Conscientia recta est, quæ debite judicat de honestate actionum secundum rationis sincerum incorruptumque lumen et principia. Et hæc est semper principium boni actus. Conscientia prava est, quæ judicat de agendis secundum passionis, aut voluntatis male affectæ ac per

malitiam corruptæ libitum et gustum; et ista semper est principium mali actus. Probabilis est, quæ judicat de agendis secundum principia verosimilia, ut sunt auctoritas aliquorum doctorum, exempla virorum timoratorum, rationes quadamtenus suadentes, retinendo tamen formidinem partis oppositæ; quod tripliciter fieri potest : primo, ita ut probabilitas major sit de pravitate actus quam de honestate : secundo e contra, ita ut sit major probabilitas de honestate illius quam de pravitate : tertio ita ut æqualis sit utrimque probabilitas. Receptum est conscientiam probabilem posse esse boni actus regulam si probabilitas plus inclinat in honestatem actus quam in ejus pravitatem; quia cum de agendis raro habere possimus exquisitam certitudinem, satis est ut verosimilia sectemur. Verum an probabilitate utrimque æquali, vel etiam in condemnationem actus magis vergente, nihilominus ad eum procedere possimus, determinando esse nobis licitum in tali casu, eo quod probabilis illa bonitas eum eximat a pravitate, res est quam pro merito expendendam sibi reservant theologi. Solum dixisse hic sufficiat : non videri virum sincere bonum ac rectum, qui has probabilitatis umbras avidius sectatur, quo laxius vivat; quique actum non prætermittit, quem gravissimæ rationes condemnant, etsi non ita evidentes sint, quin aliquem excusationis locum relinquant. En tutam hac in parte regulam, quam præscribit Apostolus 1, ad Thessalon. 5 : *Omnia probate,* seu ut est in Græco, *explorate : Quod bonum est tenete ; Ab omni specie mala abstinete vos.* Conscientia dubia est, quæ inter duo judicia opposita fluctuat, nec habet quo se determinet : et hæc non potest esse regula boni actus; eo quod proponat voluntati actum manifeste periculosum, a quo proinde prudentia judicat abstinendum. Conscientia certa est, quæ sic adhæret judicio honestatis actus, ut nullam habeat formidinem de

ejus pravitate; idque vel quia evidenter de rei agendæ bonitate convincitur; et tunc dicitur *certitudo physica;* vel si rei agendæ bonitas non sit ita certa et evidens, saltem ponderatis ponderandis certo concludit licite posse elici talem actum; et hæc dicitur *certitudo prudentialis* seu *moralis*. Conscientia scrupulosa est, quæ levibus fundamentis ut magni momenti rationibus morosius adhærens, iis in judicio agendorum, fugiendorumque nititur, præcipue vero fugiendorum. Conscientia demum erronea est, quæ ex falsis principiis format dictamen de agendis, et ipsum tanquam certissimam bene agendi regulam proponit; ut si gentilis firmiter tenens Jovem esse Deum, ex hoc certo concludat ipsum esse adorandum. Hæc obligat quidem, adeo ut ille peccet, qui contra illam agit; attamen non excuset in his quæ juxta illam fiunt, nisi error sit invincibilis.

Quæri secundo potest, quid sit lex?

Respondeo ex S. Thoma 1, 2, quæst. 90, legem posse definiri : « Ordinationem rationis ad bonum commune ab eo qui præest communitati promulgatam. » Et quidem dicitur, *ordinatio rationis*, quia ordinare et est proprium legis, et ad rationem spectat. Additur, *ad bonum commune*, quia ordo particularium bonorum in eo situs est, ut bene se habeant ad commune, sicut pars ad suum totum; et ideo lex non regulat agibilia particularia, nisi in ordine ad bonum commune. Dicitur *ab eo qui præest communitati*, quia ordinare, et procurare bonum commune, quod fit per legem, spectat ad eum qui præest, et curam communitatis habet. Additur demum, *promulgata*, quia mensura non imponitur, nisi quando mensuratis applicatur; lex autem applicatur, quando subditis intimatur et promulgatur; et ideo promulgatio est de ratione legis, sine qua non obligat subditos.

Lex sic definita dividitur in legem æternam, legem

naturalem, legem humanam, legem divinam. Quid sit lex æterna dictum est initio articuli. Lex naturalis est impressio divini luminis in creatura rationali, seu lumen illud a divino lumine participatum, quo quisque in communi discernit honestum a turpi. Hæc lex nemini deest, ideoque per illam Joan. 1, dicitur Deus *illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum;* non plene et divine, ut asserit eclecticus recentior, quod pantheismum includit, sed participative et humane. Aliquando tamen vel ignorantiæ tenebris, vel criminibus, vel mala consuetudine, vel prava educatione et institutione, ita corrumpitur homo, ut non exstincto quidem, velato tamen naturali lumine, putet bonum malum, et malum bonum. Hæc lex prohibet omne turpe, et præcipit omne bonum; estque fons omnium politicarum legum, consuetudinum justarum, et totius humani juris.

Lex humana est ordinatio rerum agendarum in mente principis præconcepta, et multitudini promulgata. Hæc omnino necessaria est ad sanciendam publicam tranquillitatem, quæ stare non posset nisi humana societas alicui potestati subesset, quæ per leges malos frænaret, bonos dirigeret, omnibus provideret. Isidorus describit omnes humanæ legis conditiones dum ait lib. 5. Etym. cap. 21: « Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ni aliquid per obscuritatem in captione contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. » Dividitur autem præcipue in jus gentium, et jus civile. Jus gentium est quo utuntur omnes gentes, quasi sub naturæ rationisque auctoritate viventes. Jus vero civile, quod quælibet respublica suis præscripsit.

Lex divina est ordinatio a Deo constituta, rerum agendarum a populo fideli, ad placendum Deo et consequen-

dam supernaturalem felicitatem. Omnes enim homines, ut associantur in prosecutione veræ felicitatis, constituunt quamdam rempublicam, cujus princeps est Deus, a quo proinde ordinari debent ea quæ ad regendam talem rempublicam conveniunt. Hæc lex dividitur in veterem et novam, seu in legem scriptam, et legem gratiæ. Lex vetus seu scripta versabatur circa figuras futuræ redemptionis : lex vero nova, seu gratiæ, non figuras, sed apertam salutis viam continet.

Actus legis quatuor enumerantur, scilicet præcipere bona, vetare mala, permittere indifferentia, punire transgressores. Sed de his hactenus. Videri potest S. Thomas 1, 2, a q. 90, ad 109, ex quo hæc pauca desumpta sunt.

SECTIO QUARTA.

De virtutibus et vitiis.

Habitus morales, qui sunt morum, seu moralium actuum tum bonorum, tum malorum, nedum termini et effectus, quatenus per eos producuntur, sed etiam principia, quatenus in similes iis per quos producti fuere actus inclinant (juxta naturam aliorum ejusmodi habituum), sunt virtutes et vitia.

De quibus in quatuor sequentibus paragraphis tractatur.

§ 1. *De virtutibus et vitiis.*

Virtus ut sic, quæ definiri potest, habitus disponens et perficiens potentiam in ordine ad suum objectum recte attingendum, dividitur in primis in virtutem intellectualem et virtutem moralem.

Virtus intellectualis, quæ est habitus disponens intellectum ad suum objectum seu verum, infallibiliter attin-

gendum, quintuplex enumeratur a Philosopho, nempe habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, prudentia, et ars.

Habitus primorum principiorum est ille quo primis et indemonstrabilibus principiis aut propositionibus ex vi immediatæ et per se notæ connexionis terminorum assentimur. Qui habitus dicitur partim naturalis, quia non acquiritur per assensus frequentatos circa prima principia, eo modo quo habitus scientificus per assensus conclusionum ex eis deductarum (alias minueretur, et tandem corrumperetur per dissuetudinem hujusmodi assensuum, sicut scientia et alii similes habitus per suorum actuum dissuetudinem corrumpuntur aut minuuntur), sed naturaliter quodammodo resultat in nostro intellectu veluti proprietas quædam : partim acquisitus, quia non resultat ad ipsam animæ productionem seclusa omni alia actione, sicut aliæ proprie et simpliciter dictæ proprietates; sed ad sui emanationem et resultantiam necessario prærequirit notitiam terminorum : neque enim assentietur rusticus huic principio, omne totum est majus sua parte, nisi ei termini explicentur, quid scilicet nomine totius, quid nomine partis intelligatur.

Habitus autem primorum principiorum, subdividitur in intelligentiam et synderesim.

Intelligentia est habitus primorum principiorum speculabilium, sive illa principia sint omnibus scientiis communia et universalissima, quæ a Philosopho dicuntur dignitates, ut istud : quodlibet est vel non est; sive peculiaria singularum facultatum, quæ appellantur positiones, suntque ipsæ rerum, de quibus in illis scientiis agitur quidditativæ definitiones. Idem enim habitus in illa omnia fertur, quia sub eadem ratione formali ea attingit, nempe sub ratione immediatæ et per se notæ connexionis terminorum, ad differentiam scientiæ quæ non im-

mediate, sed mediis principiis cognoscit conclusiones; quod autem difficilius apprehendantur termini, eorumque immediata connexio in principiis peculiaribus, per accidens est.

Synderesis vero est habitus primorum principiorum practicorum, sive etiam illa sint universalissima, ut: bonum est amandum: Deus est colendus; sive particularia, ut quod parentes sint colendi. Distingui autem synderesim ab intelligentia, ea ratione suadetur qua alias ostendimus scientiam speculativam et practicam essentialiter differre in naturalibus. Et sicut utraque ratio convenit theologiæ supernaturali, ita et fidei divinæ, quæ est habitus supernaturalis quo primis principiis tam speculativis quam practicis ordinis supernaturalis assentimur, ut quod Deus sit trinus, quod sit amore charitatis summe diligendus.

Sapientia autem est cognitio rerum per altissimas causas aut principia universalissima, ut metaphysica et theologia; scientia vero, per causas inferiores et minus universales. Unde patet scientiam differre a sapientia tanquam speciem imperfectiorem a specie perfectissima contenta sub eodem genere, nempe scientiæ ut sic quæ est cognitio rerum per causas aut principia necessaria, abstrahendo ab universalissimis aut minus universalibus.

Prudentia definitur recta ratio agibilium, id est, actuum humanorum. Et sensus est esse habitum disponentem rationem in ordine ad actiones humanas, ut scilicet eas recte dirigat, conformiter nempe ad appetitum rectum. Dividitur autem prudentia in prudentiam monasticam, œconomicam, et politicam: prima dirigit actiones particulares, non remote, sicut scientia moralis, sed proxime hic et nunc: œconomica est quæ dirigit actiones hominis ut est pars familiæ: politica ut est pars reipublicæ.

Ars vero dicitur recta ratio factibilium, id est, habitus disponens rationem in ordine ad factibilia, seu ad operationes in externam materiam transeuntes, ne videlicet aberret in illis conformiter ad regulas artis dirigendis. Ars dividitur in mœchanicas seu serviles, quæ tanquam corpori, et liberales quæ animæ tanquam nobiliori parti ac corporis dominæ famulantur : utræque designantur hoc disticho :

Linguæ, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra,
Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

Adverte autem artem prout dicitur de iis omnibus liberalibus quæ primo versu designantur, non sumi stricte, logica enim, arithmetica, etc., sunt veræ scientiæ.

Prudentia et ars sunt habitus practici qui ordinantur ad opus, et attingunt infallibiliter verum, non speculativum per conformitatem intellectus cum re (siquidem versantur circa singularia contingentia, nempe circa actiones in particulari, et sæpe sæpius speculative falluntur, ut cum prudens judicat hic et nunc talem hominem cui eleemosynam largitur esse pauperem, qui forte dives est; et cum ars judicat pecuniam esse hoc vel illo modo adulterandam), sed practicum, judicando conformiter ad appetitum recte dispositum, aut ad regulas artis. Veritas enim practica prudentiæ in hujusmodi conformitate judicii et rationis cum appetitu recte disposito consistit, quam appetitus rectitudinem præstant virtutes in eo residentes; et veritas similiter practica artis in conformitate cum propriis ipsius regulis.

Præter has virtutes quæ dicuntur intellectuales, quatenus in intellectu resident (quamvis prudentia merito etiam inter morales numeretur, ut videbimus) sunt alii intellectuales habitus qui non sunt virtutes, quia non attingunt infallibiliter verum : ut sunt opinio, quæ est habitus aut assensus formidolosus, id est, adhærens parti

cum incertitudine et cum formidine ne altera potius sit vera; fides humana, quæ assentitur ob testimonium hominum fallibile; suspicio, quæ est assensus inclinans in unam partem, non tamen ei determinate adhærens, in quo differt ab opinione; dubium, quod est quædam intellectus fluctuatio judicium circa utramque partem suspendentis; solertia, quæ est facilitas quædam inveniendi medium ad aliquid suadendum vel agendum, unde et definitur facilis conjectatio medii.

§ 2. *Quid sit virtus moralis, et quotuplex.*

Hactenus, et obiter, de primo membro divisionis virtutis ut sic initio sectionis adductæ, id est de virtute intellectuali; in posterum de altero, nempe de morali cujus consideratio per se ad hunc locum spectat.

Virtus moralis, ut ejus naturam explicemus, prout ab intellectuali secernitur, est habitus disponens et inclinans appetitum ad proprium objectum seu bonum recte, id est, conformiter ad rationem rectam attingendum; seu, ut definiunt alii, est habitus electivus in mediocritate secundum regulas prudentiæ præscripta consistens. Dicitur habitus electivus ad differentiam habituum intellectualium qui sunt cognoscitivi; eligere enim est proprium appetitus aut voluntatis, et eligere conformiter ad regulas prudentiæ, proprium virtutis moralis in appetitu residentis. Dicitur, in medio seu mediocritate consistens, ad differentiam habitus vitiosi qui a mediocritate deflectit. Pro cujus intelligentia,

Adverte medium in quo dicitur virtus consistere, aliud esse medium rei, aliud medium rationis. Medium rei est illud quod ab utroque extremo æque distat, quo pacto senarius medius est inter denarium et binarium, quia totidem unitatibus ab utroque recedit, nempe qua-

tuor; et hoc medium servare debet justitia, tantum enim quis reddere tenetur quantum debet, nec plus nec minus. Aliud est medium rationis, quod consistit in mediocritate inter excessum et defectum, non absolute, sed comparatione subjecti juxta arbitrium judiciumque prudentis viri, et medium istud servant temperantia et fortitudo, non vero medium rei, nam si respectu complexionis Petri v. g. nimium sit comedere decem panis uncias, et minus quam par est comedere tantum duas, medium temperantiæ in hoc casu non erit comedere sex, quod esset medium rei, sed comedere quantum ratio et prudentia dictabit habita ratione complexionis illius. Hoc modo definita et explicata essentia virtutis moralis dividitur in tres, nempe in justitiam, temperantiam et fortitudinem.

Si autem paulo latius virtus moralis accipiatur pro habitu disponente et inclinante subjectum ad bonum conforme rationi, sic sunt quatuor virtutes morales, nempe prudentia, justitia, temperantia, et fortitudo: quæ dicuntur cardinales, eo quod sicut fores cardinibus, sic illis omnis moralis vitæ honestas fulcitur.

Prudentia jam a nobis supra definita est, et divisa in prudentiam monasticam, œconomicam et politicam, tanquam in partes subjectivas seu species. Partes autem potentiales ejus, id est, virtutes ei adjunctæ ac deservientes (quæ ideo potentiales nuncupantur, quia non participant totam virtutis principalis perfectionem) sunt: eubulia, quæ ordinatur ad media accommoda ac facile invenienda; synesis, quæ recte judicat de mediis a lege aut præcepto jam præscriptis; gnome, qua recte judicamus de iis quæ non sunt a lege aliqua determinata, et tamen in praxim veniunt, in quibus major occurrit difficultas.

Justitia definitur constans et perpetua voluntas jus

suum unicuique tribuendi : hoc est, habitus disponens et inclinans voluntatem ad reddendum cuilibet quod suum est. Et dividitur præcipue in distributivam et commutativam. Justitia distributiva est illa quæ reperitur in principe aut superiore bona communitatis aut gradus et honores omnibus juxta cujusque merita distribuente. Commutativa vero convenit homini particulari, qui ita dispositus est, ut unicuique in pactis, conventionibus, omnibusque contractibus, quod suum est reddere velit. Partes autem potentiales justitiæ sunt potissimum, religio quæ est virtus qua quis recte afficitur ad Deum colendum ac venerandum per actus tum internos devotionis et orationis, tum externos adorationis, sacrificii, voti, laudis, etc.; pietas, per quam parentibus officia et cultum debitum exhibemus; observantia, qua dignitate præstantibus honorem deferimus; obedientia, qua superioris præcepta prompte adimplemus; liberalitas, affabilitas, amicitia, et hujusmodi.

Fortitudo est habitus firmans animum ad pericula suscipienda, laboresque perferendos in prosecutione boni rationis et virtutis, moderaturque metum et audaciam quæ iis obsistunt. Actus ergo fortitudinis sunt aggredi et pati, quorum hic posterior præstantior est, utpote in quo minus est, de passione, plus de ratione, minus de natura, plus de gratia. Ad fortitudinem spectant, fiducia qua quis confidit se pericula et labores superaturum; magnificentia, qua circa res magnas et excelsas conformiter ad rectam rationem fertur; patientia, quæ est rerum arduarum et difficilium voluntaria et diuturna perpessio; longanimitas, perseverantia, et constantia.

Temperantia denique est habitus seu virtus disponens et rectificans appetitum circa delectabilia gustus et tactus; ordinatur enim ad voluptates illorum præcipue

sensuum moderandas, doloresque temperandos. Partes ejus subjectivæ sunt : abstinentia, quæ in ciborum delectatione mediocritatem constituit; sobrietas, quæ delectationes potus moderatur; castitas, quæ effrænem concupiscentiam rationis moderamine cohibet. Potentiales autem partes temperantiæ sunt : continentia per quam pravis ac vehementibus cupiditatibus ad sensum tactus spectantibus aliquis resistit; mansuetudo, quæ iram moderatur; clementia, quæ in punitionibus criminum modum servat; misericordia, quæ alienæ miseriæ subvenit; modestia, quæ circa honores moderandos versatur; humilitas, quæ hominis cupiditatem cohibet ne in res magnas et excelsas immoderate tendat, sed potius ad infimas se dejiciat; eutrapolia, qua quis in ludis et jocis moderate se habet; et aliæ similes.

Dicent autem melioris notæ theologi his omnibus virtutibus moralibus ordinis naturalis adjungi alias in homine justificato similes ordinis supernaturalis virtutes morales quæ hominem perficiant in ordine ad finem supernaturalem, et ut bonum operetur conformiter ad rationem lumine fidei et prudentiæ supernaturalis instructam ac rectificatam, quæ virtutes non sunt nostris actibus acquisitæ, sed una cum gratia infusæ.

§ 3. *De subjecto virtutum moralium.*

Dico primo prudentiam esse in intellectu ut in subjecto, justitiam in voluntate. Hæc conclusio est evidens ex propriis rationibus et definitionibus harum virtutum.

Ratio fundamentalis est, quia virtus in ea residet facultate, cujus respicit objectum circa quod potentia illa patitur difficultatem; atqui prudentia respicit objectum intellectus (practici) et attingit verum practicum in quo attingendo est difficultas. Justitia vero respicit objectum

voluntatis, habet enim pro objecto bonum, non quidem proprium, ad quod voluntas suapte natura propensa est, sed alienum, circa quod difficultatem patitur ortam ex propensione qua fertur ad proprium: ergo prudentia est in intellectu (practico) justitia in voluntate.

Dico secundo fortitudinem et temperantiam non residere in voluntate, sed in appetitu sensitivo; fortitudinem in irascibili, temperantiam in concupiscibili.

Probatur primo : ibi ponenda est virtus, ubi reperitur difficultas per talem virtutem superanda : atqui difficultas vincenda per fortitudinem et temperantiam non est in voluntate, sed in appetitu sensitivo; ergo, etc. Major est evidens : ad hoc enim facultas aliqua indiget habitu virtutis, ut superet difficultatem quam habet ad operandum circa aliquod objectum. Minor autem suadetur; in primis, quoad primam partem, sic : voluntas non habet difficultatem, nec subinde indiget habitu inclinante ad id ad quod suapte natura est propensa : atqui suapte natura propensa est ad bonum fortitudinis et temperantiæ : ergo. Probatur minor : ideo enim suapte natura non inclinatur ad bonum justitiæ, quia illud est bonum alienum, seu alteri reddendum, non vero bonum proprii supposiți : atqui bonum fortitudinis et temperantiæ, nempe passiones ad moderationem redactæ, est proprium bonum supposiți : ergo naturaliter inclinatur ad illud; bonum enim naturaliter est amabile, et unicuique proprium. Quantum vero ad secundam partem evidens est minor illa : appetitus enim sensitivus propria inclinatione fertur in bonum sensibile et delectabile, maximamque experitur difficultatem in passionibus, quibus in illud fertur, moderandis.

Probatur secundo : quia proprii actus fortitudinis et temperantiæ sunt actus appetitus sensitivi : ergo in illo resident hujusmodi habitus. Consequentia est evi-

dens : habitus enim ponitur in potentia ut eo mediante facile et prompte eliciat actus in quo difficultatem patiebatur : ergo in ea facultate residet habitus, a qua procedit ejus actus. Antecedens vero probatur : quum enim fortitudo habeat moderari timorem et audaciam, temperantia amorem et delectationem, actus harum virtutum non sunt alii quam hujusmodi passiones conformiter ad rationis dictamen moderatæ; atqui passiones sunt actus appetitus sensitivi, timor quidem et audacia appetitus irascibilis; amor et delectatio aut dolor, appetitus concupiscibilis : ergo.

§ 4. *De connexione virtutum moralium inter se.*

Dupliciter possunt virtutes morales considerari. Primo in statu imperfecto, prout sunt in quadam inchoatione et in gradu, ut dicitur, continentiæ, quando scilicet appetitus fervet passionibus, homo tamen iis resistit; et in hoc statu non merentur nomen virtutis, sed sunt potius dispositiones ad virtutem. Secundo, prout sunt in statu perfecto, quando scilicet habent passiones appetitus ad mediocritatem redactas, et tribuunt homini prompte et delectabiliter operari, et hoc modo habent veram rationem virtutis. In priori statu certum est virtutes non esse necessario connexas, sed unam posse esse sine alia, potest enim quis ex aliquibus actibus esse dispositus circa materiam unius virtutis, et non circa alias. De posteriori statu est controversia; pro cujus resolutione,

Dico primo, omnes virtutes morales esse inter se connexas, tum ratione prudentiæ, tum etiam ex propria cujusque ratione et natura, quando sunt in statu perfecto. Est contra Scotum.

Probatur. Omnes virtutes morales sunt conjunctæ

cum prudentia, et prudentia connexa cum omnibus: ergo et ipsæ inter se, quæ enim conjuncta sunt uni tertio, et inter se conjungi necesse est. Antecedens pro prima parte probatur : quia omnis virtus moralis est habitus electivus in mediocritate secundum regulas prudentiæ præscripta consistens; ergo omnes virtutes exigunt secum prudentiam. Pro secunda vero parte etiam facile suadetur : quia ad hoc ut quis habeat prudentiam, per illam recte et sane judicet de objecto alicujus virtutis, debet ejus appetitus esse bene affectus erga illud, quia qualis unusquisque est talis videtur ei esse finis, id est, qualiter affectus est erga aliquod objectum, taliter de eo fert judicium; atqui virtus est per quod recte afficitur erga objectum ejus; ergo prudentia exigit habere illam virtutem secum annexam; ergo ut recte judicet circa omnium virtutum objecta, necessario petit comitatum omnium virtutum moralium; sed non potest recte judicare de uno nisi possit etiam de aliis; ergo. Probatur hæc minor : neque enim firmiter quis judicabit temperate esse agendum, nisi ita sit affectus ut etiam sentiat et judicet pecuniæ cupiditatem esse refrænandam, alioquin ex affectu avaritiæ judicabit hic et nunc intemperate esse agendum; et sic de aliis. Ex quo etiam probatur virtutes ex propria ratione esse connexas; nam virtus in statu perfecto inclinat ad prompte et delectabiliter operandum in propria materia; sed hoc non potest facere sine connexione aliarum virtutum ; ergo. Probatur minor : nam si quis *v. g.* haberet virtutem justitiæ, et non liberalitatis, et consequenter nimis amaret pecunias, oblata sibi occasione consequendi pecunias facile injuriam inferret proximo, nec nisi cum magna difficultate debitum ei redderet.

FINIS.

APPENDICE.

COUP-D'ŒIL GÉNÉRAL SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Il y a pour l'homme trois questions qui l'intéressent uniquement, et qu'il lui est nécessaire de résoudre. Il faut qu'il sache ce qu'il est, d'où il vient, où il va. Dès le premier jour, dès le premier acte de sa vie, il a dû connaître avec certitude son origine, sa nature, sa destinée. La nécessité de la création et la nécessité d'une révélation primitive se démontrent rigoureusement, ainsi que nous l'avons fait voir, par l'observation de la nature humaine dans les faits inniables de la conscience et de l'histoire. A l'égard de la révélation primitive, l'homme s'est conduit comme il l'a fait pour la révélation chrétienne; les uns l'ont fidèlement suivie; d'autres l'ont plus ou moins altérée; d'autres l'ont rejetée. Le principe de l'erreur, pour les premiers révoltés, ce sont les passions. Leur crime est l'excuse de leur race, qui ne deviendra coupable à son tour que si elle ne pratique point la vérité autant qu'elle a pu et dû la connaître malgré l'erreur héréditaire. La première forme générale de l'erreur c'est l'hérésie; la seconde, qui est la suite inévitable de la première, c'est la négation de l'hérésie elle-même, où vit encore, en effet, une pensée de religion positive; c'est la prétention de l'esprit humain de trouver par lui-même une explication universelle des choses.

Considérées dans leur ensemble, les fausses religions de l'antiquité sont le fruit des schismes et des hérésies

qui déchirèrent et corrompirent la tradition orthodoxe. Les hommes engagés dans ces erreurs, monstrueuses pour la plupart, avaient deux moyens d'en sortir : la lumière naturelle de la raison et la bonne volonté. Tout ce que la raison attentive et cultivée pouvait faire, c'était de témoigner de son impuissance, et de chercher la révélation positive, car elle devait être quelque part. La bonne volonté ne pouvait également que reconnaître son impuissance et porter avec douleur le poids de cet universel aveu : *Video meliora proboque, deteriora sequor.* La tradition orthodoxe incarnée dans le peuple hébreu, rendit toujours cette recherche facile. Placés entre les deux grandes civilisations des temps primitifs, d'abord esclaves en Egypte, plus tard captifs des Babyloniens et des Ninivites, les Hébreux ne cessèrent jamais, pour les uns et pour les autres, d'être les témoins du vrai Dieu. Moïse arracha cet aveu aux mages de Pharaon : *Digitus Dei est hic;* Daniel, Ananias, Mizael et Azarias obligèrent Nabuchodonosor à confesser le vrai Dieu à la face de son empire : *Nunc igitur ego Nabuchodonosor laudo, et magnifico, et glorifico regem cœli : quia omnia opera ejus vera, et viæ ejus judicia, et gradientes in superbia potest humiliare.* (Dan. ch. IV.) Les chefs des peuples, monarques, prêtres, philosophes, n'en marchèrent pas moins dans leurs voies; partout la raison éclairée et cultivée des derniers crut à sa compétence souveraine; elle crut que l'esprit humain se suffisait à lui-même pour la vérité, et que la volonté se suffisait aussi pour le bien. De cette opinion naquit la philosophie grecque, la seule qui ait influé sur les destinées intellectuelles et morales du monde occidental.

Le mouvement philosophique a ses lois; l'erreur a ses formes générales dont elle a déjà plusieurs fois parcouru le cercle. L'apparition des doctrines humaines a

son heure marquée dans l'histoire : les questions qu'elles viennent résoudre sont posées et résolues dans les religions établies. Ces questions ont différents aspects, et la méthode qui préside aux travaux de l'esprit a elle-même des procédés divers. Voilà ce dont il faut tenir compte si l'on veut s'expliquer l'origine, les luttes, les aboutissements des systèmes philosophiques. Leur évolution, à toutes les époques de l'histoire, présente les analogies suivantes.

1° Les explications philosophiques paraissent dans les nations après les systèmes religieux, enseignant que la vérité est d'origine humaine, et n'ayant jamais servi, du moins avec ce dernier caractère, ni de principe, ni de fondement, ni de loi à aucune nationalité. Si, en effet, dans des cas très-rares, les philosophes ont été législateurs, ils ont demandé la sanction de leurs réformes à la religion établie.

2° Elles prennent les questions telles qu'elles sont posées et déterminées par l'enseignement religieux contre lequel elles s'élèvent. Ainsi, par cela même qu'elle faisait du chaos le plus ancien des dieux, la théogonie païenne éternisait et divinisait le monde dans tous ses principes, quels qu'ils fussent d'ailleurs. Les philosophes les crurent éternels, mais ils ne les divinisèrent pas, en quoi ils furent inconséquents. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, le polythéisme impliquait une métaphysique générale fausse dont les philosophes subirent l'influence.

3° Elles introduisent dans les nations la liberté de penser. Il en résulte un affaiblissement progressif des croyances religieuses; un scepticisme général en ce qui touche les obligations et les devoirs; un matérialisme pratique qui efface peu à peu ce qu'il y a de religieux et de social dans les grands instincts de la nature hu-

maine, pour n'y laisser d'autre mobile d'action que l'intérêt et le plaisir ; une anarchie intellectuelle et morale qui livre les nationalités dissoutes à un conquérant ou à un despote, lorsqu'elles ne peuvent pas rouvrir les sources de leur vie. La Grèce païenne résista héroïquement aux Mèdes et aux Perses ; la Grèce imbue de l'esprit philosophique fut d'abord mise au joug par Alexandre, puis par les Romains.

4° Cette libre recherche ne conduit jamais les philosophes eux-mêmes à l'unité de doctrine ni sur Dieu, ni sur l'âme, ni sur la société humaine, ni sur le monde. Les sectes se multiplient ; la contradiction règne partout. Et s'il se rencontre quelque grand génie qui voie mieux que les autres, c'est celui qui, mesurant avec plus d'attention et de perspicacité les forces de l'esprit humain, détermine scientifiquement ses conditions, ses instruments, son point de vue, son horizon ; use avec plus de circonspection de la méthode ; corrige les écarts et les témérités de ses devanciers en définissant et en analysant plus exactement les questions, et ne dépasse jamais les bornes de la science humaine parce qu'il s'interdit avec soin toute explication qui suppose la science et la raison de Dieu. Tel fut Aristote chez les Grecs. L'ambition théologique a égaré Platon, et c'est pour cela que ses doctrines ont été depuis la venue de Jésus-Christ, la source des hérésies les plus nombreuses et les plus nuisibles ; le bon sens péripatéticien avait au contraire conçu et réalisé une philosophie faite pour être naturellement un jour la servante de la théologie chrétienne ; ce qui a fait dire à S. Jérôme : « Tout ce qu'il y a d'artifice et de perversité dans le raisonnement humain, et tout ce que la science humaine a de force et de pouvoir, peut être renversé par la méthode d'Aristote. » (*Com. in Ezechiel.*)

5° Dans cette libre recherche la méthode prend trois formes générales ; elle est purement rationnelle, ou purement expérimentale, ou expérimentale à la fois et rationnelle. Le point de vue expérimental de la méthode est triple ; il est physique, quand la méthode ne s'appuie que sur la perception du monde extérieur par les sens ; il est psychologique, quand elle prend pour base les phénomènes de la conscience humaine ; il est religieux ou mystique, quand l'homme croit discerner et reconnaître tant dans les phénomènes intérieurs que dans les phénomènes extérieurs des faits divins, c'est-à-dire des faits où il voit l'action directe de Dieu dans le monde et dans l'âme humaine, le miracle et l'inspiration. De là procèdent tous les systèmes philosophiques.

La méthode purement rationnelle conduit à l'idéalisme. Tous les systèmes idéalistes s'accordent en ceci qu'ils n'attribuent au monde corporel qu'une valeur phénoménale. Ils diffèrent en ce que les uns admettent la pluralité des substances spirituelles, tandis que les autres se prononcent pour l'unité de substance ; les premiers sont théistes, les seconds sont panthéistes.

La méthode purement expérimentale engendre le matérialisme, quand elle ne s'appuie que sur la perception du monde extérieur. Elle aboutit au mysticisme, lorsque l'homme croit sentir Dieu dans sa conscience et voir son action dans le monde.

La méthode à la fois expérimentale et rationnelle, selon qu'on en use bien ou mal, conduit, soit au panthéisme, soit au matérialisme, soit au spiritualisme théorique, soit au spiritualisme mystique, soit au scepticisme, soit à l'éclectisme. Elle conduit au panthéisme, lorsque, voulant concilier l'idéalisme avec le matérialisme, elle explique tout par l'unité de substance. Tel fut le système de Xénophane entre l'idéalisme de

Pythagore et le sensualisme de Thalès. Elle mène au matérialisme, lorsque, avec Leucippe, elle tente la même conciliation, par l'hypothèse des atomes, qui, étant matériels et en nombre infini, paraissent ainsi satisfaire au problème qu'impliquent le fini et l'infini, l'expérience et la raison. Elle donne lieu au spiritualisme théorique, quand, par une saine interprétation des données de l'expérience, elle distingue, avec Anaxagore, le monde de Dieu, l'ordre physique de sa cause intelligente. Elle a pour conséquence le spiritualisme mystique, lorsque, donnant la prépondérance au point de vue psychologique, c'est-à-dire intellectuel, moral et religieux, elle enseigne, avec Socrate, l'âme immortelle et son commerce immédiat et personnel avec le monde invisible. Elle produit le scepticisme, quand, avec les sophistes, au lieu de concilier la raison et l'expérience, elle les détruit l'une par l'autre en montrant leur impuissance radicale dans l'histoire de leur opposition, de leurs luttes et de leurs excès. Elle est éclectique, lorsque, tenant compte de tous les systèmes imaginés par l'esprit humain, elle dit qu'il y a de la vérité et de l'erreur dans tout système, et qu'on peut les réunir et les pacifier tous au sein de la vérité, en ôtant à chacun la portion d'erreur qu'il renferme. Cette chimère ambitieuse ne peut avoir et n'a jamais eu que cette double conséquence : ou le syncrétisme, c'est-à-dire la juxta-position, le mélange confus d'opinions contradictoires et inconciliables ; ou l'absorption de tous les systèmes dans un seul, qui est ordinairement le panthéisme. L'alternative est inévitable, car, si l'on retranche des systèmes leurs prétentions opposées, il n'en reste plus rien ; et si ces prétentions sont respectées, toute tentative de les concilier jette fatalement dans l'absurdité du syncrétisme.

Nous venons de nommer les formes principales de

l'erreur, sauf le manichéisme, qui est plutôt une hérésie qu'une secte philosophique. Ces formes ont-elles une loi de génération et de succession? Leur histoire présente-t-elle, oui ou non, un développement régulier? Telle est la question à laquelle il nous faut maintenant répondre.

Un professeur célèbre de notre temps a proposé sur ce point, comme sur bien d'autres, une hypothèse également contraire à la nature des faits et à leur mouvement historique. Il part de ce double principe : 1° il n'y a, suivant lui, dans l'histoire que ce qu'il y a dans la nature humaine; 2° l'esprit humain se développe dans les nations de la même manière qu'il se développe dans l'individu.

Est-il vrai, premièrement, qu'il n'y ait dans l'histoire que ce qu'il y a dans la nature humaine? Dans l'histoire nous trouvons l'homme et Dieu; non pas le Dieu de l'éclectisme moderne, celui qui se manifeste dans la conscience par la raison impersonnelle, mais le Dieu personnel qui parle à Adam, à Noé, à Abraham, à Moïse; le Dieu qui s'incarne et vient naître, vivre, mourir et ressusciter pour le salut des hommes. Celui donc qui prétend que l'homme occupe toute la scène de l'histoire efface d'un trait de plume la bible et le christianisme.

Est-il vrai ensuite que l'esprit humain se développe dans les nations comme dans l'individu? Et d'abord comment le philosophe dont il s'agit entend-il la loi du développement individuel? S'il faut l'en croire, l'individu débute par le sensualisme; puis la raison qui se forme l'incline vers l'idéalisme; ensuite le sensualisme et l'idéalisme, l'expérience et la raison se font la guerre, et il arrive de ces deux choses l'une, ou l'homme désespère ou il ne désespère pas de la raison;

s'il en désespère, il devient sceptique ou mystique ; s'il n'en désespère pas, il touche au but et sauve tout dans le port éclectique.

Qu'on ait tracé là, nous le voulons bien, le journal d'une conscience individuelle, les mémoires intimes d'un libre penseur de nos jours, à la bonne heure. Mais qui pourrait y reconnaître, par exemple, l'histoire de la conscience chrétienne telle que la forme universellement le cathéchisme avant la première communion? Rien de plus incertain d'ailleurs et de plus divers que le mouvement intellectuel de la conscience. Quand cette pauvre conscience déchire la voile de l'humilité et ne tend que celle de l'orgueil, comment recevrait-elle le souffle de Dieu? comment ne flotterait-elle pas à tout vent de doctrine selon que les passions y trouvent leur compte? Avant de s'arrêter à quelque chose on est tout et on n'est rien; on va le même jour du spiritualisme au matérialisme, du matérialisme au scepticisme, du scepticisme au mysticisme, du mysticisme au panthéisme. On est, suivant la circonstance, épicurien, stoïcien et même éclectique. Quand on s'arrête à un système, suit-on la marche indiquée? point du tout. Tel commence par le spiritualisme qui finit par le matérialisme et l'athéisme; tel autre débute par l'éclectisme qui tombe bientôt dans le scepticisme. Tel autre de matérialiste opiniâtre se fait spiritualiste et mystique. Singulière idée que celle de prendre la biographie intellectuelle de la conscience, l'histoire de ses opinions individuelles pour le type et la loi du mouvement philosophique au sein des nations !

Est-il vrai enfin qu'il existe une loi de ce genre? y a-t-il quelque chose de constant et de régulier dans l'apparition et la succession des doctrines philosophiques? Commençons par une distinction essentielle. Il y a les

systèmes d'explication universelle, et il y a une question plus modeste, celle qui regarde purement la théorie de la connaissance humaine, la logique, la psychologie, la métaphysique, les lois de la démonstration et de la science humaine.

Sur le premier point, l'histoire des systèmes généraux n'offre rien de vraiment régulier. Lorsque les explications de la vie, telles que les impose la religion nationale, quelle qu'elle soit, cessent d'être reçues par les esprits cultivés, deux ordres de savants se mettent à l'œuvre pour résoudre le problème, ceux que leurs travaux ordinaires vouent particulièrement aux méditations rationnelles, et ceux dont l'occupation principale est d'observer et d'expérimenter, les mathématiciens et les naturalistes. Ainsi, en Grèce, au début de la libre spéculation, dans la première moitié du v^e^ siècle avant notre ère, paraissent, l'école ionique fondée par un naturaliste, et l'école italique fondée par un mathématicien, celle de Thalès et celle de Pythagore. La même chose est arrivée dans le monde moderne après la grande hérésie du xvi^e^ siècle. Descartes et Bacon sont les analogues de Pythagore et de Thalès.

Quel fut le système de Pythagore? on en connaît fort peu de chose. Il paraît néanmoins certain que d'après lui tout sortait de l'unité pour retourner à l'unité; ou, pour employer le langage de son école, que la monade engendrait la dyade, et que la dyade rentrait ensuite dans la monade, ce qui est une forme du panthéisme idéaliste. Thalès est aussi peu connu que Pythagore. L'eau fut pour lui le principe de toutes choses, ce qui devrait être le fondement d'un système matérialiste. Cependant on a conservé de ce philosophe quelques maximes qui ne s'accordent guère avec cette doctrine. Il disait que l'aimant a une âme, puisqu'il attire le fer,

et que tout est rempli de dieux ; on lui attribue même le γνῶθι σεαυτόν.

L'école d'Elée vient-elle occuper une sorte de milieu entre Thalès et Pythagore? D'abord Xénophane, son fondateur, paraît à peu près en même temps que les deux premiers; ensuite sa doctrine est un panthéisme très-net. Et si l'on suit les écoles dans leurs transformations, on en voit sortir les doctrines les plus dissemblables. Thalès a pour héritier le premier déiste Anaxagore, le premier psychologiste mystique, Socrate. La tradition pythagoricienne n'est pas plus homogène. Ocellus de Lucanie est matérialiste; Empédocle l'est aussi. Les disciples de Xénophane offrent le même disparate. A Parménide succède Zénon, vrai père du scepticisme, et si, comme on le croit, Leucippe fut aussi le disciple de Parménide, l'école éléatique aurait produit dans la personne de Démocrite, élève de Leucippe, le premier sensualiste théorique.

Dans les temps modernes les systèmes généraux ne se suivent pas avec plus de régularité. L'école de Bacon fournit des empiriques purs (Locke), des athées, des spiritualistes (Newton, Clarke), des sceptiques (Hume); celle de Descartes, des idéalistes (Malebranche, Berkeley), des panthéistes (Spinoza). A ce point de vue donc l'histoire de la philosophie est simplement chronologique, et la prétention de l'écrire *a priori* en appliquant aux faits la loi du développement psychologique individuel, repose sur une double erreur.

Mais il n'en est pas de même pour ce qui regarde la théorie de la connaissance humaine, et la constitution de la science philosophique proprement dite, logique, anthropologie, ontologie et morale. Le meilleur historien des essais qui préparent la conception synthétique et la création de cette science, est celui qui la conçoit et qui

la crée. Aussi Aristote est-il le grand historien de la philosophie, et celui qui la possède et la commente le mieux au moyen-âge est-il S. Thomas. Les controverses modernes entrent d'elles-mêmes dans les cadres ouverts par l'école péripatéticienne. Au fond il s'agit toujours du particulier et de l'universel, des catégories, de la démonstration, des accidents, des propriétés, de la substance, de l'essence, de l'âme, de Dieu. Nous avons dit historiquement là-dessus dans notre *Compendium* ce qui nous a paru nécessaire. Nous y avons également parlé des formes de l'erreur, en montrant comment on les réfutait. Ici nous n'ajouterons rien.

Distincte de la théologie, soigneusement renfermée dans la sphère de l'ordre naturel, la philosophie est non-seulement une bonne science, mais une science nécessaire. Aussi y a-t-il deux mille trois cents ans qu'elle existe à peu près de toutes pièces. Elle a été le code du bon sens avant l'Evangile, et depuis elle est devenue l'auxiliaire intelligente et docile de la religion révélée. Telle n'a pas été la fortune des systèmes d'explication universelle. Les plus célèbres demeurent comme une preuve de l'impuissance radicale de l'esprit humain dans cette tentative. Disons-le en terminant, toute explication universelle des choses par la raison humaine, quelle qu'en soit la forme, implique la divinisation de l'homme. C'est là le vice de tous les systèmes rationalistes, depuis qu'ils sont entrés dans le monde par ce mensonge du tentateur : Votre connaissance peut égaler celle de Dieu.

ANNOTATIO AD PAGINAM 158.

De certitudine evidentiæ et de certitudine testimonii.

Certitudo, ut colligitur ex S. Th. (in 3. distinct. 23. quest. 2. art. 2. quæstiunc. 3.), non est aliud, quam *determinatio*, *seu adhæsio intellectus ad unum*, et ideo tanto est major certitudo quanto est fortius quod causat determinationem. Et insinuatur duplex certitudo, alia causata, seu formalis ex parte actus; alia causans, quæ est ex parte objecti, seu subjecti, quia aliquando certitudo causatur ex objecto cognito, quod sufficit determinare intellectum; aliquando ex voluntate, quæ tenet se ex parte subjecti, quia objectum per se non sufficit determinare. Et ita subdit ibi S. Thomas, quod in intellectu principiorum causatur certitudo ex eo, quod aliquid sufficienter potest inspici per ipsum, in scientia vero, quia resolvitur in principia per se visa, in fide vero, ex hoc quod voluntas imperat intellectui. Et sic est triplex certitudo, scilicet, formalis in actu, objectiva ex parte objecti convincentis, subjectiva ex parte voluntatis adhærentis, et facientis adhærere intellectum. Et inde est, quod quando Deus movet ad fidem, prius tangit voluntatem, et mediante ipsa intellectum; ut per electionem voluntatis determinetur, sicut explicat Divus Thomas super epistol. ad Hebræos capite 11. lect. 1., et hæc certitudo subjectiva est sine evidentia; supplet enim voluntas, id quod deest objecto ex parte evidentiæ : objectiva autem certitudo necessario est conjuncta evidentiæ, quia oritur ex objecto sufficiente per se movere, quod sine evidentia non fit.

Evidentia autem, ut sumitur ex S. Thom. (2. 2. quæst. 1 artic. 4.) dicitur illa, *quæ seipsa movet potentiam*; illa enim videri dicuntur, quæ per seipsa movent intellectum, vel sensum. Ponit autem triplicem modum visionis, seu evidentiæ in 3. distinct. 24. q. 1, art. 1. Invenitur enim primo ratio visionis in cognitione simplici, eo quod primordialiter visio invenitur in sensu, in quantum species visibilis in actu formatur in visu, et, transferendo nomen visionis ad intellectum, proprie intelligendo videmus, quando per lumen intellectuale ipsa intellectualis forma fit in intellectu nostro; sive per lumen naturale, ut quando intelligimus quidditatem hominis, sive per lumen supernaturale. Et ulterius videri per intellectum dicuntur illa complexa, quorum cognitio ex prædicta visione consurgit, sicut per lumen na-

turale videmus principia prima, quæ cognoscimus statim, ut termini explicantur. Et ulterius etiam ea, quæ in ista principia resolvere possumus per rationem dicuntur videri; sicut ea, quæ scimus demonstrative probata. Ecce omnes gradus, et modos visionis, quos tradit S. Thomas, ubi non solum visionem tribuit his, quæ immediate, et intuitive videntur in se, sed etiam his, quæ per scientiam, et demonstrationem resolvuntur in ea, quæ sunt per se nota, nam hoc ipso, quod per necessariam connexionem rebus per se visis connectuntur, manent ab ipsis principiis illuminata, et perinde ac si essent visa. Ex effectu autem sumitur signum evidentiæ, quando aliquid ita proponitur intellectui, quod ipsum plene convincit, ita quod quietatur intellectus, nec indiget ab aliquo intrinseco, scilicet a voluntate moveri supplente insufficientiam objecti. Nam si intellectus plene movetur ab objecto, objectum attingitur secundum se, alias ex vi objecti præcise non diceretur moveri, si non omnino actuaret potentiam; sed solum imperfecte attingeretur, quod est non superare resistentiam objecti, neque convincere.

Ex quo manet explicatum quid sit inevidentia, et incertitudo, per privationem scilicet evidentiæ, et certitudinis. Unde objectum cum tali privatione propositum, non est sufficiens ad convincendam potentiam, et totaliter movendam, ideoque cum non plene determinet illam, indiget affectione voluntatis inclinante intellectum, sicut apparet in fide. Neque hoc facit voluntas superaddendo lumen intellectui, ut suppleatur motio objecti obscuri; sic enim vel redderet objectum evidens per istam additionem luminis, vel relinqueret obscurum. Si redderet evidens, tolleretur fides per voluntatem; si remanet obscurum manet sicut antea; et sic non suppletur lumen obscurum per additionem luminis. Sed intelligitur voluntas inclinare intellectum, quatenus illi repræsentatur affectus ipse, et adhæsio voluntatis ad objectum, tanquam ad conveniens, et ideo intellectus non propter majorem manifestationem veritatis, sed propter convenientiam voluntatis non renuit quoque objecto ipsi adhærere, dummodo de falsitate illius ei non constet. Unde remota illa dispositione, et affectu voluntatis remanet in ratione probabilis, vel dubii. Et hæc est ratio quare ad fidem requiritur imperium voluntatis non solum quoad executionem actus in exercitio, sed etiam quoad specificationem, id est, quoad determinationem ex parte objecti supplentem per

propositionem convenientiæ, id quod non potest determinare objectum, per evidentiam veritatis.

Circa secundum, an opinio essentialiter habeat annexam incertitudinem et formidinem, *difficultas est*, propter aliquas propositiones, quas sine ulla dubitatione credimus, v. g. Romam esse, quam non videmus. Et similiter in genere opinabili sunt aliquæ propositiones immediatæ et tanquam principia, quia per alias propositiones probabiles non probantur, v. g. hæc, *Omnis mater diligit filium suum*, quod expressit Aristot. 1. Poster. c 26. et S. Thomas ibi lectione 44. *Et ratio est manifesta*, quia etiam in probationibus opinativis non datur processus in infinitum : ergo sistendum est in aliqua propositione, quæ careat medio probativo. Et hæc non potest esse necessaria, sed probabilis, quia ex necessario non sequitur contingens in bona consequentia : ergo illæ primæ propositiones, et sunt immediatæ, et non necessariæ, sed probabiles. Quare in his, et similibus, *difficultas est*, quomodo ab illis separetur incertitudo et formido.

Aliqui ergo distinguunt duplicem incertitudinem, seu formidinem : alteram ex parte medii seu rationis formalis cognoscendi : alteram ex parte effectus, quem reliquit in subjecto, scilicet actuali adhæsione ipsius ad rem. Et primam dicunt non posse separari, sed secundam, ut experientia ipsa testatur, quando sine ulla hæsitatione credimus multa, quæ non vidimus.

Sed restat difficile argumentum solvere, scilicet quomodo possit aliquis formare judicium intrinsece inevidens, et incertum, et tamen quod subjectum non participet talem incertitudinem, cum non nisi per actum illum incertum tendat in objectum. *Respondent auctores illius solutionis*, quod intellectus participat ipsam formidinem intrinsecam, quæ ex parte objecti se tenet, sed caret solum formidine proveniente ex voluntate, eo quod voluntas ita adhæret uni parti, quod non admittit de opposita formidari, et dubitari. In istis enim assensibus obscuris semper habet locum motio voluntatis. Unde si totaliter formatur voluntas, tollitur omnis dubitatio,

Cæterum, quia aliquando contingit voluntatem plene firmari in aliquo objecto, ut patet in fide divina, et tamen intellectum pati dubitationem, et fluctuationem speculativam, ut patet in his, qui tentantur circa fidem sine pertinacia, quam tamen du-

bitationem non patitur intellectus circa aliquas propositiones fidei humanæ, verbi gratia, Romam esse, *Deo ulterius dicendum est*, quod in fide, et opinione potest dari evidentia moralis, et certitudo non circa veritatem, quam attingit; hæc enim semper manet obscura, et incerta, et vocatur hæc incertitudo intrinseca, seu metaphysica, quia circa veritatem ipsam versatur, sed evidentia ista, et certitudo versatur circa credibilitatem, vel probabilitatem, et quando tot accumulantur motiva, quod reddunt evidentem credibilitatem, ita quod non remanet locus ad discredendum, tunc tollitur omnis formido extrinseca, quia rationes motivæ, et inductivæ ad fidem dicuntur extrinsecæ ipsi assensui credendi. Cæterum circa ipsam veritatem creditam, vel opinatam, quandiu in se ipsa non videtur, semper manet intellectus ab intrinseco incertus, et non satiatus, et sic licet possit carere omni formidine morali, aut motu dubitationis, non tamen potest carere formidine manifestationis, et evidentiæ circa veritatem, et sic formido obscuritatis nunquam potest tolli a fide, opinione, et consequenter, neque formido incertitudinis objectivæ in his, quæ fide humana, vel opinione attinguntur. In fide autem divina incertitudo objectiva non datur propter infallibilitatem testimonii; datur tamen imperfectio intrinseca obscuritatis. Quidquid autem vacillationis, aut dubitationis esse potest in credendo, vel opinando, tantum tollitur vel minuitur, quantum crescunt motiva, et rationes inductivæ ad credibilitatem, vel probabilitatem, et tantum poscunt crescere in evidentia, quod omnem istam formidinem excludant. Et signum hujus est, quod etiam in fide divina tentationes circa fidem ex accumulatione motivorum inducentium ad fidem solent minui : et qui plene sunt convicti a signis ad credendum : sine motu dubitationis speculativæ credunt. (Joannes a S. Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus*, p. 347).

ERRATA.

P. 4, lin. 11, alius, quam, *lege* alius, quem.
P. 61, lin. 20, simul falsæ, *leg.* simul veræ.
P. 72, lin. 4, falsum, *leg.* verum.
P. 103, lin. 9, intelligibilis, *leg.* inintelligibilis.
P. 138, lin. 19, naturæ, *leg.* natura.
P. 140, lin. 17, id quod, *leg.* id quo.
P. 147, lin. 21, litis, *leg.* lis.
P. 150, lin. 27, in quo, *leg.* in qua.
P. 197, lin. 7, naturaliter... *leg.* naturaliter cognoscit.

INDEX.

Introduction. . . . . p. v-lxxxviij

Prolegomena. 1° De nomine philosophiæ; 2° de sapientia, seu scientia; 3° de differentia philosophiam inter et theologiam; 4° de definitione philosophiæ; 5° de ejus partibus; 6° de ordine secundum quem distribuuntur; 7° de modis sciendi. 1

§ 1. De methodo. 7

§ 2. De definitione. 10

§ 3. De divisione. 12

§ 4. De syllogismo. 13

PRIMA PARS PHILOSOPHIÆ.

Logica. 1° Nomen; 2° objectum; 3° definitio; 4° divisio.. 14

Prima pars logicæ. De terminis. 16

Sectio prima. De terminis in se consideratis, et eorum proprietatibus. 17

§ 1. De terminis in se consideratis. . . . »

§ 2. De proprietatibus terminorum. . . . 18

Sectio secunda. De terminis secundæ intentionis seu de prædicabilibus. 20

§ 1. De universalibus in communi. . . . »

§ 2. De universalibus in particulari. . . 21

§ 3. De respectu secundum quem unumquodque prædicabile constituitur in ratione universalis. 25

§ 4. De proprietatibus universalium. . . 27

Sectio tertia. De prædicamentis. 29

§ 1. De anteprædicamentis. . . . . »

§ 2. De substantia et aliis prædicamentis. . 32

§ 3. De postprædicamentis. 52

Secunda pars logicæ. De propositione. 55

§ 1. Quid sit propositio. 55
§ 2. Quotuplex sit propositio. 56
§ 3. De proprietatibus propositionis. . . 60
Tertia pars logicæ. De argumentatione. . . . 64
De syllogismo in genere. 65
§ 1. De syllogismo perfecto. 66
§ 2. De syllogismis imperfectis. 69
§ 3. De regulis syllogismi. 71
§ 4 De figuris syllogismi. 73
§ 5. De modis syllogismi. 75
§ 6. De syllogismo demonstrativo. . . . 78
§ 7. De syllogismo topico seu probabili. . 80
§ 8. De syllogismo sophistico. 82
§ 9. De inventione medii. 85
Modi syllogismi. 88-94

PARS SECUNDA PHILOSOPHIÆ.

Anthropologia. Proemium. 95
§ 1. De essentia. 98
§ 2. De substantia compositorum. . . . 100
§ 3. De principiis naturæ, elementis et causis. 105
§ 4. De supposito et subsistentia. . . . 115
§ 5. De proprietatibus et accidentibus. . . 117
§ 6. De individuatione. 120
§ 7. De exsistentia, in quo ab essentia differat. 121
Anthropologiæ nomen, res, methodus, divisio. . 123
Sectio prima. De phænomenis quæ naturam humanam exhibent generaliter spectatis, et in particulari de phænomenis cognitionis. 126
§ 1. De sensu intimo, perceptione externa et phænomenis anthropologicis in genere. »
§ 2. De cognitione in communi. 132
§ 3. De natura cognitionis, de signis et sermone. 133
§ 4. De peculiaribus characteribus idearum. 138

§ 5. De triplici fonte idearum, experientia scilicet, ratione et fide. 141
§ 6. De diversis opinionibus circa ideas. . 146
§ 7. De fundamentis cognitionis, id est de motivis quibus nitimur ad veritatem legitime percipiendam et ponendam. . . . 155
§ 8. De fontibus et remediis errorum. . . 161
SECTIO SECUNDA. De potentiis seu facultatibus animæ. 163
§ 1. De natura potentiarum animæ. Utrum anima sit suæ potentiæ necne. . . . . »
§ 2. De distinctione potentiarum animæ. . 168
§ 3. De potentiis sensitivis; de speciebus quibus actuantur; de sensibus externis; de sensibus internis. 174
§ 4. De appetitu sensitivo,— concupiscibili, — irascibili. 184
§ 5. De potentiis intellectivis in genere, et in speciali, de intellectu agente, de intellectu possibili, de specie intelligibili, de intellectione et verbo; de intellectu practico et speculativo; de ratione superiore et inferiore; de intelligentia et discursu; de memoria intellectiva. 185
§ 6. De appetitu intellectivo, seu voluntate. 200
SECTIO TERTIA. De anima. 206
§ 1. De natura animæ. 207
§ 2. De unitate et spiritualitate animæ. . 208
§ 3. De unione animæ cum corpore. . . 214
§ 4. De vita futura animæ. 226

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ.

METAPHYSICA. 233
PRIMA PARS. De ente reali in communi. 235
SECTIO PRIMA. 236
§ 1. Ens non est univocum ad Deum et creaturas, substantiam et accidens. . . »

§ 2. Ens dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus. 243
Sectio secunda. De proprietatibus entis realis. . 247
§ 1. De unitate. 248
§ 2. De veritate. 251
§ 3. De bonitate. 254
Secunda pars. Theodicea. 255
§ unicus. De viribus rationis humanæ circa naturalem Dei investigationem. . . . . »
Sectio prima. De exsistentia Dei. 258
§ 1. Exsistentia Dei non demonstratur a priori. 259
§ 2. Exsistentia Dei demonstratur a posteriori. 263
§ 3. Ordo argumentorum exsistentiæ Dei juxta usum qui vulgo in scholis recentiorum invaluit. 264
§ 4. Argumenta S. Thomæ de exsistentia Dei. . . . . »
Sectio secunda. De essentia Dei. § unicus. . . . 269
Sectio tertia. De attributis Dei. 273
§ 1. De attributis Dei absolutis. . . . . »
§ 2. De attributis Dei relativis. 276
§ 3. Deus est omnium provisor. 282
Tertia pars metaphysicæ. De ente creato. . . . 297
Sectio prima. § 1. De spatio. 298
§ 2. De duratione. 304
§ 3. De tempore. 305
Sectio secunda. De substantiis separatis, seu Angelis. § unicus. 308
Sectio tertia. De accidentibus spiritualibus. . . 313
§ unicus. De scientia. . . . . »

PHILOSOPHIÆ QUARTA PARS.

Moralis. 317
Sectio prima. De voluntario libero. 322
§ 1. De variis libertatis divisionibus et acce-

ptionibus. 322
§ 2. De origine libertatis arbitrii. . . . 325
§ 3. An indifferentia sit de ratione libertatis arbitrii. 331
§ 4. Quæ indifferentia sit de ratione libertatis arbitrii. 336
§ 5. De actibus voluntariis speciatim. . . 339
SECTIO SECUNDA. De passionibus. 348
§ unicus. De motivis passionum. . . . . »
De l'esthétique. 349
SECTIO TERTIA. De bonitate et malitia morum humanorum. 370
§ 1. Quid sit moralitas. 371
§ 2. Deturne actus indifferens? 374
§ 3. De regulis morum humanorum; de conscientia et lege. 376
SECTIO QUARTA. De virtutibus et vitiis. 383
§ 1. . . . . »
§ 2. Quid sit virtus moralis, et quotuplex. . 387
§ 3. De subjecto virtutum moralium. . . 390
§ 4. De connexione virtutum moralium inter se. 392
APPENDICE. Coup-d'œil général sur l'histoire de la philosophie. 395
Note. 406
Errata. 410

FINIS.

St. Albert's College Library

453
Roux-Lavergne
AUTHOR
Compendium Philosophiae
TITLE
17
R68
453